ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6N22 H

Period
520
FEB
16
1887
LIBRARY
R.4.28

יהוה

39868

Deutsche Zeitschrift

für

christliche Wissenschaft und christliches Leben.

Unter Mitwirkung

von

Dr. W. Hoffmann, Dr. J. C. Jacobi, Dr. Jul. Müller, Dr. C. J. Nitzsch,
Dr. A. C. Richter, Dr. A. Tholuck u. A.

herausgegeben

von

W. A. Hollenberg.

Neue Folge, vierter Jahrgang. 1861.

Berlin.
Verlag von Wiegandt und Grieben.

1861.

39,868

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Dr. August Neander. Vortrag gehalten im Evangelischen Verein für kirchliche Zwecke zu Berlin am 21. Januar 1861 von Professor Lic. H. Meßner 1

Luther und die Revolution. Von R. Barmann in Wittenberg 9

Leben und Wirken des Dr. Gottfried Menken, weiland Pastor Primarius zu St. Martini in Bremen ꝛc. Angezeigt von Dr. Jul. Müller in Halle 24

Aus der Inneren Mission 29

Dr. von Harleß über die Ehescheidungsfrage 34

Vom Geschichtsunterricht 36

Literarisches 39

Christliche Wissenschaft und christliches Leben. Von Dr. W. Hoffmann 41. 121

Theologie und Philosophie. Von Lic. Dr. Hendewerk 49

Bemerkungen über Dr. v. Baur's: „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" 56

Ueber die Darstellung der Selbstentäußerung Jesu Christi von Pfarrer Richter in Luckau. Von Dr. J. Bodemeyer 60

Peter Martyr Vermigli 65

Th. Pressel, Ambrosius Blaurers des schwäbischen Reformators Leben und Schriften. Stuttgart, Liesching 73

Literarisches 79

Die Orforder Essays und Reviews 81

Heinrich Hekenberg. Zur Geschichte des geistlichen Liedes von Pastor Chr. Oberhey . 97

Wilhelm Kiesselbach. Der Gang des Welthandels und die Entwickelung des europäischen Völkerlebens im Mittelalter. Stuttgart, Cotta 103

Das Evangelium in Italien. Ein zeitgeschichtlicher Versuch von L. Witte. Gotha, Besser 111

Wie sollen unsere Missionsstunden gehalten werden? Vortrag, in einer Prediger-Conferenz gehalten von Pastor Brandt 115

Literarisches 118

Ueber den gegenwärtigen Stand der Einleitung in das A. Testament von Professor Diestel in Bonn 133. 174

Die Laienhülfe im geistlichen Amt innerhalb der lutherischen Kirche. Von Dr. A. Tholuck 153

Literarisches 158

Zur Herstellung christlicher Wahrhaftigkeit in kirchlicher Polemik. Von Professor Dr. Schlottmann 161

Aus dem Briefe eines alten Arztes 184

Sudhoff über Servet 186

Literarisches 191

Zur theologischen, insbesondere auch zur ethischen Principienlehre. Auseinandersetzung mit Rothe's Gottesbegriff und Schöpfungsbegriff von Dr. J. P. Lange 201

Seite
Die häretische Gnosis. Von R. Barmann 214
Eine schlesische Erulantengemeinde. Kirchengeschichtliche Skizze von Lic. theol. Bernstein, Pastor in Strehlen 227
Literarisches 234
Die neunte Versammlung des evangelischen Unions-Vereins in der Provinz Sachsen. Gehalten zu Halle am 27. und 28. Mai 1861 237
Die Ordnung des evangelischen Hauptgottesdienstes. Vortrag, gehalten im Hallischen Unions-Verein am 28. Mai 1861 von Dr. Willibald Beyschlag 249
Dr. Paulus Speratus. (Sein Lebensgang bis zu seiner Berufung nach Preußen.) Von Professor D. Erdmann in Königsberg 261. 292
Literarisches 268
Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung. Von Dr. Hermann Hupfeld 269
Literarisches 305
Ueber das Bildliche im Neuen Testamente. Vortrag, vor einem gemischten Publicum gehalten von Professor Dr. Weiß 309
Bruchstücke aus einer Dichtung 331
Literarisches 340
Aus spanischen Inquisitionsacten. Von Ed. Boehmer. 345. 381
C. W. Otto. Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe. Leipzig 1860. Angezeigt von R. Barmann 361
Drei Gegner des Schleiermacherschen Religionsbegriffs. Von D. Schlottmann . . . 369
Literarisches 376
Bericht über die am 1. Octbr. in Halle gehaltene 10. Versammlung des evangelischen Unions-Vereins 397
Die Weltanschauung unter den Modernen. Von Dr. Sederholm 405
Aphorismen 409
Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt von Dr. Heinrich Heppe. Elberfeld. Friedrichs 1861. S. 520. (Der zweite Band des Werks: Schriften zur reformirten Theologie.) Angezeigt von D. K. H. Sack . . 412
Literarisches 415
Für die apostolische Authentie der Apokalypse gegen Herrn Dr. Düsterdieck von Pfarrer H. J. Graeber 421
Die göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch von E. A. Auberlen, Dr. der Philosophie u. Theologie, der letzteren außerordentl. Professor in Basel. Erster Band. Basel, Bahnmaiers Buchhandlung (C. Detloff). 1861. Angezeigt von Dr. Kling in Marbach 432
Aus der naturrechtlichen Literatur 437
Zur Lehre von Sünde und Gnade 451
Literarisches 456

Digitized by Google

D. August Neander.

Vortrag

gehalten

im Evangelischen Verein für kirchliche Zwecke zu Berlin am 21. Januar 1861

von

Professor Lic. H. Meßner.

Am vergangenen Mittwoch sind es 11 Jahre gewesen, seit D. August Neander's letzter Geburtstag von der theologischen Jugend Berlins festlich begangen worden ist. Neander's Geburtstage! — wer, der sie mitgefeiert, könnte es je vergessen, wie da das Lutherlied: „Ein' feste Burg" zu dem erleuchteten Fenster des geliebten Lehrers hinaufklang, wie dann der „Mann der Jugend und der Herzen" herabsprach von der ewigen Jugend, die auch dem Alter noch aus dem Born des Evangeliums unversieglich quelle, wie er zeugte von der „rechten, der deutschen Theologie", wie sie nur in der Stille eines priesterlichen Gemüthes gedeihe, und wie er schloß mit dem Bekenntniß, mit dem man nach Luther alles am Besten schließe, daß wir Bettler seien und bleiben, und daß Gott allein die Ehre gebühre!

Nun war der letzte dieser Abende gekommen. Ein schweres Augenleiden, von dem Neander befallen war, gestattete ihm nur noch, in seinem Studirzimmer, dem stillen Zeugen seiner vieljährigen, treuen Arbeit, zu seinen Schülern zu reden. Aber was er in jener Stunde in bewegter Stimmung und wie im Vorgefühl seines nahen Todes zu den Seinen sprach, wie er die Zeichen der Zeit ihnen deutete, und sie zur Treue bis ans Ende ermahnte, das werden alle, die es gehört haben, wie ein letztes Vermächtniß ihres scheidenden Lehrers in ihrem Herzen bewahren.

Gesegnet bleibe unter uns sein Andenken! Noch lebt es ja in Vieler Herzen! Noch können ja manche unter uns die Wahrheit der Worte bezeugen, die am Tage seines Begräbnisses in der Aula unserer Hochschule, zu deren Zierden der Vollendete einst gehört hat, über ihn gesprochen worden sind: „Wann und wo ist er in dieser wogenden Stadt, wann und wo in diesem Hause erschienen, dort am Arme der Schwester, seiner nächsten einzigen irdischen Liebe, hier von einem Jüngling geleitet, ohne daß eine seltenere Scheu und Achtung vor ihm zurücktrat und doch zu ihm sich gezogen fühlte!" Noch ist ja erst vor Kurzem bei Gelegenheit der Feier des fünfzigjährigen Jubiläums der Universität an derselben Stelle Neander neben Schleiermacher als derjenige genannt worden, dessen Wirksamkeit sich auf der Kanzel des kleinsten Dorfes in der evangelischen Kirche fühlbar mache. Und noch bewahren wir ja so manche Züge, die ihn uns als einen Fremdling in dieser irdischen Welt darstellen. Möchte es mir gelingen, der hochverehrten Versammlung in kurzen Umrissen ein treues Bild seines wahren, geistigen Wesens zu entwerfen!

Digitized by Google

Von jüdiſchen Eltern 1789 in Göttingen geboren, iſt David Mendel — wie er damals noch hieß — ſchon früh mit der geliebten Mutter nach Hamburg übergeſiedelt. Hier hat er in der im Jahre 1806 nach eigener, freier Wahl erfolgten Taufe auch ſeinen neuen Namen (Johann Auguſt Wilhelm Neander) empfangen. Dann für kurze Zeit zu den Füßen Schleiermacher's in Halle, hat er ſchon in Göttingen, wohin er ſich von Halle nach Aufhebung der Univerſität geflüchtet hatte, einen Kreis von Freunden um ſich geſammelt, denen er den Plato erklärte und die Vorleſungen Schleiermacher's wiederholte. Im Jahre 1809 nach Hamburg zurückgekehrt, hat er ſich hier längere Zeit dem Studium der Kirchenväter ganz gewidmet, bis ihm Gott auch äußerlich Bahn brach und er, nach kurzer akademiſcher Thätigkeit an der wiederhergeſtellten Univerſität Heidelberg, noch als Jüngling hier in Berlin ſeine bleibende Wirkungsſtätte gefunden hat. Aber dieſes äußerlich ſo einfach geſtaltete Leben iſt innerlich ein um ſo reicheres.

Ausgeſtattet mit reichen Gaben des Geiſtes, mit Tiefe des Gemüthes, Klarheit des Verſtandes und ſeltener Willenskraft, trug er doch zugleich auch das in ſich, was ſelbſt den glänzendſten Gaben erſt ihre Weihe giebt: den Adel einer über alles Gemeine erhabenen Geſinnung — eine Hoheit des Sinnes, die bei ihm in einem ihm gleichſam angeborenen tiefen Zuge nach dem Ewigen wurzelte. „Wenn er", bezeugte an ſeinem Sarge einer ſeiner Jugendfreunde, „ſein gewöhnlich geſenktes, großes, tiefes Auge aufſchlug, da errieth man, daß ſein Blick eine höhere Welt ſuchte, und in der äußeren ein Fremdling war." Und dieſe Sehnſucht nach dem Göttlichen führte ihn früh zu Plato hin. „Wir haben" — berichtet Wilhelm Neumann über ihn aus Hamburg — „unter unſeren Mitſtudirenden einen trefflichen Jüngling kennen gelernt, der Vereinigung zum Nordſtern ganz würdig. Platon iſt ſein Idol und ſein immerwährendes Feldgeſchrei; er ſitzt Tag und Nacht über ihm und es mag wenige geben, die ihn ſo ganz und ſo in aller Heiligkeit in ſich aufnehmen. Auf die Welt um ſich herum hat er mit tiefer Verachtung blicken gelernt." Plato aber und die dieſem verwandte Philoſophie Schellings, zu deſſen Füßen er hier in Berlin noch im Alter wieder ſaß, wurden ihm der Leiter zum Höchſten, die Brücke zum Evangelium.

Doch noch war in der Zeit, die durch ſeinen Uebertritt zum Chriſtenthum bezeichnet wird, dieſes letztere ihm mehr die höchſte Vollendung aller menſchlichen Weisheit, als die Gotteskraft, die da ſelig macht alle, die daran glauben. Die Briefe an Adalbert von Chamiſſo, die uns aus dieſer Zeit ſeines Lebens erhalten ſind, wie ſehr ſie auch den kühnen Schwung ſeines Geiſtes, den Adel ſeiner Geſinnung und ſein für Freundſchaft glühendes Herz bekunden, laſſen in ihm uns doch mehr noch den chriſtlichen Schüler Plato's, als den bei allem Reichthum des Wiſſens ſo kindlich gläubigen Jünger des Evangeliums erkennen, als der er ſpäter ſo Vielen zum Segen geworden iſt. Ein gemeinſames Streben nach dem Idealen hatte ihn damals einem Verein hervorragender Jünglinge, unter denen wir hier nur Adalbert von Chamiſſo nennen, zugeführt, aber Bande einer auf dem Grunde des Evangeliums ruhenden und darum auch dauernden Freundſchaft waren dies noch nicht. Und dabei ſehen wir ſein natürlich edles, aber zur Verachtung alles Profanen ſo geneigtes Herz in jener Zeit von der rechten, chriſtlichen Liebe noch nicht völlig durchdrungen, die ihn ſpäter geſchickt machte, auch in dem tief Geſunkenen noch den Reſt des göttlichen Ebenbildes aufzuſuchen. In eigenthümlicher Miſchung finden ſich bereits beide Elemente in einem Briefe an Chamiſſo, in dem er dem Freunde den Entſchluß, ſtatt der von ihm anfangs

erwählten Jurisprudenz Theologie zu ſtudiren, mit den Worten ankündigt: „Ich habe mich entſchloſſen, Theologie zu ſtudiren. Gott ſchenke mir Kraft, wie ich es wünſche und ſtrebe, ihn, den Einen in einem Sinne, wie es der gemeine Verſtand nie zu begreifen vermag, zu erkennen und den Profanen zu verkündigen. Heiliger Heiland, Du allein kannſt uns ja mit dieſem profanen Geſchlechte ausſöhnen, für das Du von inniger Liebe entbrannt, ohne daß es ſolches verdient, lebteſt, litteſt und ſtarbſt. Du liebteſt die Profanen, und wir können ſie nur haſſen, verachten!"

Es war damals die Zeit, in der Schleiermacher's Reden über die Religion einen Ton angeſchlagen hatten, wie er lange nicht erklungen war. In Neander's Seele fand er einen vollen Nachklang. Bald empfing er auch perſönlich in Halle von dem Manne tiefe geiſtige Impulſe, von deſſen Bedeutung für die Kirche und Theologie er auch ſpäter noch ſo innig durchdrungen war, daß er die eben empfangene Nachricht von dem Tode desſelben ſeinen Zuhörern mit den Worten ankündigte, „es ſei der Mann dahin geſchieden, von dem man künftig eine neue Epoche in der Theologie datiren werde". Doch hören wir, daß er nicht lange darauf Plato und Schleiermacher bei Seite gelegt und ſich dem Studium des Neuen Teſtamentes und der Kirchenväter ganz hingegeben habe, und daß wie früher Commentare des Plato ſeine Stube erfüllt hätten, nun die Ausgaben der letzteren auch noch auf der Erde, wie auf den Stühlen ſeines Studirzimmers herumliegend gefunden worden ſeien. Es wird uns berichtet, daß er in Hannover mit einem Profeſſor Frick zuſammengetroffen iſt, der dem begeiſterten Schüler Schleiermacher's entgegenhielt, daß des Lehrers Auffaſſung des Chriſtenthums doch nicht eine unfehlbare ſei, und der ihn ermahnte, die Quellen zu ſtudiren und den einigen Herrn und Meiſter aufzuſuchen, in dem alle Schätze der Weisheit verborgen ſeien. Dazu kam in jener Zeit ein perſönlicher naher Umgang mit Männern, die durch die Demuth und Lauterkeit ihres Herzens ihm zu einem ſprechenden Erweiſe von der wiedergebärenden Gotteskraft des Evangeliums wurden. Aus eigener Anſchauung kann ich bezeugen, wie lebendig ihm auch noch in den ſpäteren Jahren ſeines Lebens das Bild von Matthias Claudius und anderer Männer aus dieſem Kreiſe vor der Seele ſtand.

Um dieſe Zeit traf es ſich, daß einer ſeiner Hamburger Freunde in den Heidelberger Jahrbüchern las, daß de Wette und Marheinecke an die neu errichtete Univerſität Berlin berufen ſeien. Von ſeinen Freunden gedrängt und von ſeinem väterlichen Lehrer Gurlitt mit Rath und That unterſtützt ging Neander Michaelis 1810 nach Heidelberg in der Abſicht, um als Privatdocent in die durch den Abgang dieſer Männer entſtandene Lücke miteinzutreten. Aber bald kam von dorther die Nachricht, daß er ununterbrochen ſtudire. Da eilte die beſorgte Mutter mit den Töchtern ihm nach und blieb von da ab bei ihm. Neander aber bekundete gleich in der erſten Vorleſung die Macht ſeines Geiſtes, die auch rohere Gemüther, die nur an der äußeren, das jüdiſche Gepräge ſtark an ſich tragenden Erſcheinung hafteten, in ihre Schranken zurückzuweiſen vermochte. Als er aber dann im Alter von 21 Jahren den „Julian" geſchrieben und in dieſem hiſtoriſchen Gemälde ein ſo bedeutendes Vorzeichen ſeiner ſchöpferiſchen Eigenthümlichkeit auf dem Gebiete der geſchichtlichen Theologie gegeben hatte, lenkten ſich auch alsbald die Blicke ausgezeichneter Männer, unter ihnen eines Niebuhr, auf ihn hin, und erkannten in ihm eine der Kräfte, die zur geiſtigen Wiedergeburt des politiſch ſo tief gedemüthigten Preußens in der Hauptſtadt desſelben an der neu errichteten Univerſität zu wirken geeignet ſchienen.

Von der großen nationalen Bewegung mächtig ergriffen und neben bedeutende Persönlichkeiten gestellt, entfaltete Neander hier in Berlin bald eine eingreifende Wirksamkeit. Die Anfänge derselben fielen in eine Zeit, in welcher nach den großen Gerichten Gottes über ein Reich menschlicher Vermessenheit die Morgenröthe einer herrlicheren Zukunft über Deutschland aufging. Neander begrüßte sie aufs Freudigste und war fortan unablässig bemüht, durch sein Gebet und seine Arbeit den Tag, den sie weissagte, mit herbeiführen zu helfen. Und er war durch eine seltene Vereinigung tieferer Geistesbildung mit einem kindlich gläubigen Herzen, wie wenige andere, zu diesem Werke geeignet. Von dem Gedanken beseelt, daß das neu erwachte religiöse Leben sich an der Gluth christlichen Glaubens und christlicher Liebe, wie sie in früheren Jahrhunderten der Kirche gewaltet hatten, nähren und läutern müsse, wies er, indem er das Bild jener Zeiten entfaltete, seine Zeitgenossen wieder hin auf den Herrn, der sich in jenen Zeiten mit seinem Geiste geoffenbart hatte. Dabei hat er ganze Gebiete der Vergangenheit der christlichen Kirche für die Kirche der Gegenwart neu gewonnen, sie aus dem tiefen Schutte, von dem sie lange Zeit bedeckt gewesen waren, herausgegraben, die großen Gestalten der christlichen Vorzeit — einen Bernhard von Clairvaux, Tertullian, Chrysostomus — in die ihnen nur zu lange vorenthaltenen Rechte wieder eingesetzt, und es war ihm gegeben, den verborgenen Spuren des Lichtes selbst da noch nachzugehen, wo sie sich in Nacht und Irrthum verliefen, auch in die Irrgänge menschlicher Speculation und Phantasie mit dem Lichte von Oben hineinzuleuchten, und wo er nur immer einen Schimmer dieses Lichtes noch fand, diesen freudig zu begrüßen. Als das Höchste aber, was er in diesem Geiste gearbeitet hat, darf sein großes kirchengeschichtliches Werk betrachtet werden, in welchem er die zerstreuten Strahlen des Lichtes wie in einen Brennpunct gesammelt, ein Bild alles Herrlichen, das der Geist Gottes in der Kirche gewirkt hat, entworfen, und den Strom des Lebens, der von Christus ausgegangen ist, selbst noch in seinen Krümmungen und Trübungen verfolgt hat.

Es wird uns gegenwärtig schwer, uns in jene Zeit zurückzuversetzen, und die Freude nachzuempfinden, mit welcher diese meist zugleich auch für den größeren Kreis der Gebildeten bestimmten kirchengeschichtlichen Arbeiten namentlich von der empfänglichen Jugend aufgenommen wurden. „Sie müssen" — schrieb damals Nicolovius an Perthes — „sobald Sie können, Neander's heiligen Bernhard lesen; Sie werden erstaunen über seinen Reichthum an inneren Erfahrungen und die ihm aufgehenden Blicke. Friedrich Leopold Stolberg hat mir mit dem größten Feuer darüber geschrieben und mich gefragt, ob der Mann noch mehr leisten könne oder schon alt sei." — Bald wurde Neander's Katheder ein Mittelpunct, um den sich Jünglinge nicht blos des engeren Vaterlandes und der übrigen deutschen Länder, sondern selbst aus fern gelegenen Gebieten der evangelischen Kirche sammelten. Schämten sich doch damals sogar katholische Theologen nicht, zu Neander's Füßen zu sitzen, und von ihm zu lernen!

In Berlin, welches noch zu Anfange dieses Jahrhunderts der Heerd einer seichten Aufklärung gewesen war, gab es zu jener Zeit nur wenige Träger des christlichen Geistes, nur einige ehrwürdige Zeugen der Wahrheit, welche, wie sie Neander bezeichnet, „im Dienste des Evangeliums grau geworden unter den Stürmen einer Alles verändernden Zeit, die unwandelbare Wahrheit immer treu und kräftig verkündigt hatten". Die christlichen Bestrebungen, wie sie jetzt unter uns gefunden werden, waren damals theils unbekannt und theils verachtet. Neander fühlte sich zu Männern wie Jaenike, Hermes, von Cottwitz

lebhaft hingezogen und unterstützte ihre Bestrebungen für das Kommen des Reiches Gottes durch sein gewichtiges Zeugniß. Als dann etwas später einzelne Funken des in England schon zu Anfang dieses Jahrhunderts entbrannten heiligen Feuers auch in Deutschland zu zünden begannen, war Neander eifrig bestrebt, diese Funken zur hellen Flamme anfachen zu helfen. Nicht blos, daß er in seinen Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens seinen Zeitgenossen das Bild jener Männer, eines Columban und Gallus, eines Bonifacius und Anschar, die, von der Liebe Christi getrieben, den Völkern des Nordens das Evangelium einst verkündigt hatten, lebendig wieder vor die Augen stellte, sondern er verfaßte auch im Jahre 1824 den Aufruf für die evangelischen Missionen unter den Heiden und hat mehrere Jahrzehnte hindurch die Programme zur Jahresfeier der preußischen Haupt-Bibel-Gesellschaft geschrieben, wie er denn auch noch in der späteren Zeit neben den Abhandlungen, die er vor den Meistern der Wissenschaft in der Akademie las, in einzelnen Tractaten zu dem Volke redete.

Aber nach den Zeiten der ersten, ungetrübten Freude im Aufbauen des Reiches Gottes unter uns sollten für Neander auch die Zeiten des Kampfes und der von demselben unzertrennlichen schmerzlichen Erfahrungen nicht ausbleiben.

Je empfänglicher die Gemüther damals waren, den von den Trägern des wiedererwachten Glaubenslebens ausgestreuten Samen in sich aufzunehmen, je mehr sich die Keime dieses neuen Lebens allerwärts regten, um so mehr wurde auch der Widerstand derer geweckt, die sich dem neuen Geisteswehen verschlossen. In der Wissenschaft zuerst machte sich eine Richtung geltend, die den Grund des religiösen Lebens selbst zu untergraben, den Zug des endlichen Geistes nach der Vereinigung mit dem lebendigen, persönlichen Gott zu vernichten drohte. Diese Richtung schien Neander'n um so verderblicher, als sie anfangs in ein christliches Gewand sich hüllte, ihre Gedanken in die Sprache der christlichen Wissenschaft einkleidete. Neander mit seinem durch das Studium der Geschichte geschärften Blicke und seinem in der Schule der Erfahrung gereiften Verständniß erkannte ihr innerstes Wesen unter dem erborgten Gewande und weissagte die zerstörenden Wirkungen, die von ihr ausgehen würden. Da kannte er, der wegen seiner Milde und Weitherzigkeit bald Gepriesene, bald Geschmähte, keine Vermittelung, und oft sah man ihn in heiligem Zorn auflodern; und niemals mehr, als da auch die geschichtlichen Urkunden unseres Glaubens in Mythen oder Tendenzpoesie aufgelöst und dadurch das Bild des Erlösers selbst zu einer Nebelgestalt gemacht wurde. Da ruhte er nicht, bis er das Bild des Herrn, wie es ihm aus diesen geschichtlichen Urkunden entgegenstrahlte und wie er es lebendig in seinem Herzen trug, in seinem Leben Jesu entworfen hatte.

Zu seinem Schmerze mußte Neander inne werden, daß damals schon nicht mehr, wie in der Zeit der ersten Liebe nach dem Wiedererwachen des neuen Geisteslebens in Deutschland, die Gläubigen als Ein Herz und Eine Seele gegen den gemeinsamen Feind zusammenstanden. Hatte Neander einst das Reformationsfest des Jahres 1817 freudig mitbegangen, weil der Geist, in dem es gefeiert wurde, ihm eine Bürgschaft zu sein schien, daß die Hemmungen, welche das Werk der Reformation in den früheren Jahrhunderten aufgehalten hatten, nun beseitigt werden würden, so mußte er jetzt leider erfahren, daß die Union der beiden Schwesterkirchen, statt zu immer vollerer Wahrheit zu werden, zu einem Zankapfel der streitenden Parteien gemacht wurde. Und was das christliche Leben auf der einen Seite an Ausdehnung gewonnen hatte, das verlor es

auf der anderen Seite nur zu bald an der rechten Innigkeit; konnte doch selbst die Lauterkeit vielfach vermißt werden! Die großen Heilsgedanken, durch deren neue Erfassung dieses Leben wieder geweckt worden war, und die es auch fort und fort noch hätten tragen sollen, wollten Vielen nicht mehr genügen; statt dessen stellte man die Lehren, in denen das Unterscheidende der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften seinen Ausdruck gefunden hatte, mehr und mehr wieder in den Vordergrund.

Neander konnte nach seiner universellen Auffassung von der christlichen Wahrheit und von dem Entwickelungsgange der Kirche diese Bahn nicht mitbetreten. Und so geschah es, daß er, der selbst einer der Bahnbrecher für das wieder entdeckte Evangelium gewesen war, jetzt nur zu bald von Vielen als ein hinter der Entwickelung der Kirche Zurückbleibender mitleidig betrachtet wurde! Und unter diesen mußte er nicht Wenige erblicken, in deren Seele er selbst erst den Funken des Glaubens geworfen hatte!

Als die köstliche Perle hatte Neander einst nach ernstem Suchen ein mit Christo in Gott verborgenes Leben gefunden. Aber mit welcher Innigkeit er auch dieses Leben ergriffen hatte, sein Grundbekenntniß blieb doch allezeit, daß er es noch nicht ergriffen, er ihm aber nachjage, ob er es ergreifen möchte. Und wie sein Leben, so sein Wissen! Fern war ihm der Gedanke, daß aus den Bausteinen, welche die wiedergeborene Theologie zum Aufbau der Kirche herbeigetragen hatte, schon der Tempel der neu verherrlichten Gottesstadt ohne Weiteres aufgebaut werden könnte. Erst dann, wenn die Kohlen des heiligen Feuers die Schlacken, die diesem Geschlechte ankleben, ausgebrannt haben würden, glaubte er, würde aus der Durchdringung von Wissenschaft und Leben auch eine neue Theologie geboren werden; erst dann hielt er die Zeit gekommen, wo man mit neuen Zungen die großen Thaten Gottes verkündigen würde! „Möge", — schrieb er in diesem Sinne an Bernhard Jacobi — „all unser Wissen zu Grunde gehen, so weit es nicht aus Gott ist, und die Wahrheit verjüngt auferstehen, um ein junges verklärtes Geschlecht, eine junge Kirche zu erzeugen!" Wie natürlich war da der Gegensatz zwischen ihm, der sich im Kampfe mit dem Zweifel im Schweiße seines Angesichts seine christliche Erkenntniß Schritt für Schritt erst eroberte, und denen, die nur darauf bedacht schienen, einen vermeintlich fertigen Besitz zu bewahren!

In dieser Zeit heißen Kampfes war es dem Vollendeten zur Gewißheit geworden, daß er selbst den vollen Tag, welchen die von ihm einst so freudig begrüßte Morgenröthe angekündigt hatte, selbst nicht mehr sehen, daß er selbst in das Land der Verheißung, welchem sein Blick sehnsuchtsvoll zugewendet war, nicht mehr eintreten, vielmehr auf dem Wege dahin sterben würde.

Aber das ihm Versagte glaubte er dem jüngeren Geschlechte beschieden. An dieser Jugend belebte sich immer wieder seine Hoffnung, wenn sie sinken wollte. Einer war es vor Allem, an dem sein Herz hing, von dem er die Hoffnung hegte, daß er das von ihm angefangene Werk mit größeren Gaben und Kräften fortsetzen werde — Hermann Rossel. Eine Vorlesung Neander's über die Gnostiker hatte den reichbegabten Jüngling, der den festen Pol seines Lebens noch nicht gefunden hatte, für das Studium der Theologie entschieden. Fortan betrachtete er sich, wie es das schöne Gedicht an den Geliebtesten aller Lehrer ausspricht, als den geretteten Jüngling, der zu dem Jünger der Liebe mit Ehrfurcht aufschaut. Und Neander begrüßte sehnsuchtsvoll im Geiste schon die Gemeinde, die sich aus der Jugend um seinen Lieblingsschüler sammeln würde. Doch diese Blüthe sollte nicht zur Frucht heranreifen! —

Vernichtete hier ein früher Tod eine der schönsten Hoffnungen Neander's, so traf ihn nicht lange darauf, im Herbste des Jahres 1847, jenes Augenleiden, welches ihn das Schwerste befürchten ließ: noch in voller Kraft und im Blick auf die noch ungelöste Aufgabe seines Lebens von dem Arbeitsfeld abtreten zu müssen.

In dieser Zeit einer dunkelen Führung hatte ich das Glück, dem Vollendeten nahe zu treten und Zeuge zu sein, wie sein Glaube sich im Leiden bewährte. Es ist mir unvergeßlich, wie nach der Arbeit des Tages in den Stunden des Abends der demüthige und doch so kräftige Mann aus den Predigten eines Tauler neue Stille des Herzens sich errang, wie er neben dem Worte der Schrift aus den Liedern eines Terſteegen, Spangenberg, Zinzendorf sich erbaute, und „still zu den Füßen des Kreuzes Christi hingesunken, sich erflehte neue Gnadenfunken". In diesen Stunden, zu denen ich namentlich die Weihnachtsabende der Jahre 1847 und 1848 rechne, konnte ich in seiner Seele lesen, wie das Bekenntniß des von ihm innig verehrten Friedrich Heinrich Jacobi: „Mehr und immer mehr Einfalt und Wahrheit" die Grundstimmung seiner Seele bezeichnete. Wohl quoll da auch das Gefühl der Sehnsucht nach der himmlischen Heimath bisweilen aus seinem Herzen hervor, aber nur, um in ihm den mächtigen Drang immer von Neuem zu erzeugen, zu wirken, so lange es für ihn Tag sei.

Sollte er doch auch noch die Stürme erleben, welche im Jahre 1848 über Europa verheerend hinwegbrausten! Mit Einem Schlage schienen sie alles Edle zu vernichten, was seit der in den Freiheitskriegen begonnenen Wiedergeburt unseres Volkes von den Besten desselben mühsam auferbaut war. Auch Neander'n schmetterten sie einen Augenblick nieder, aber nur um in ihm um so stärker das Gefühl der gemeinsamen Schuld hervorzurufen, daß alle diejenigen, welche an jener Geistesausgießung Theil genommen hatten, sie nicht genug Frucht in sich und Anderen hatten wirken lassen. Und diese Demüthigung unter die gewaltige Hand Gottes wurde ihm zu einer Quelle innerer Erhebung. Mit fast jugendlicher Kraft nahm er seine Arbeit wieder auf. Noch sehen wir ihn, wie er die Worte der heiligen Schrift, welche er sich mit großen Buchstaben hatte aufschreiben lassen, mit dem fast erloschenen Augenlicht zu lesen bemüht war, um sie seinen geliebten Schülern zu erklären.

Welche Ideen ihn aber zu jener Zeit belebten, davon werden der hochverehrten Versammlung am besten seine eigenen Worte Zeugniß geben, wie sie in einem im Juli 1848 von Karlsbad aus an mich gerichteten Briefe enthalten sind. „Sie haben Recht", — schrieb er mir — „in unserer zerrissenen Zeit nicht zu verzweifeln trotz aller Stürme an dem Bilde der johanneischen Zeit, das wir in uns tragen. In den Stürmen ist zwar der Herr noch nicht, aber sie werden Bahn bereiten für sein Kommen, und Er wird kommen in dem stillen, sanften Säuseln des johanneischen Geistes. Wir wollen uns nicht blos an die allgemeine Verheißung halten, wonach aus aller Zerstörung und Auflösung doch nur die Auferstehung neuen herrlichen Lebens im Reiche Gottes hervorgehen kann. Wir wollen uns noch insbesondere der Hoffnung hingeben, daß unser Deutschland, wie zur Zeit der Reformation, die Geburtsstätte der neuen, herrlicheren Epoche, von welcher aus sich dieselbe in alle andere Länder verbreiten soll, werden wird. Männer, wie Hamann, sollen uns Propheten einer Zukunft, die nicht ausbleiben wird, sein. Was Männer, wie Schleiermacher, der verjüngte Schelling aussprachen, anbahnten, ist noch lange nicht aufgegangen und zur Entwickelung gelangt. Alles dieses wird nicht umsonst sein für Deutsch-

land. Gott thut nichts halb. Der es angefangen hat, wird es auch vollbringen. In allen vorbereitenden, kritiſchen Epochen, die einer neuen Schöpfung vorangingen, wie in dem 15. Jahrhundert, ſehen wir ähnliche Erſcheinungen. Die Stürme des Winters, während der Same im Schoße der Erde geborgen wird, müſſen dem ſchöpferiſchen Frühling Bahn bereiten. Freilich iſt die Gegenwart voll des Betrübenden. Es kommen wohl Stunden, in denen in Erfüllung geht, daß auch die Auserwählten faſt irre werden möchten. Das Gemeinſte kommt auf der Oberfläche zum Vorſchein und macht ſich am meiſten breit. Aber wo Himmelskräfte herabkommen ſollen, regen ſich alle Mächte der Hölle. Verleihe uns Gott, den Anker der Hoffnung immer feſtzuhalten. Dies gilt um ſo mehr den Jüngeren, die beſonders dazu berufen ſind, als Werkzeuge Gottes zur einſtigen Erfüllung jener Hoffnung zu dienen, auf die wir Aelteren die Hand des Geiſtes legen, damit das Beſte, was uns Gott ſelbſt verleiht, geläutert und verherrlicht, zur Befruchtung und Belebung übergehe in andere Geſchlechter." —

Von dieſen Ideen getragen, durchlebte Neander das bewegte Jahr 1849. Es nahte das Jahr 1850, der Wendepunkt des Jahrhunderts. Neander trat in dasſelbe ein, erfüllt von dem Gedanken an die großen, geiſtigen Kämpfe, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ihre Entſcheidung mit dem endlichen Siege des Reiches Gottes finden würden. Uns, die wir noch mitten in dieſen von ihm vorausverkündeten Kämpfen ſtehen, iſt es nicht gewährt, ihn als einen unſerer Vorkämpfer noch in unſeren Reihen zu ſehen. Schon in der Mitte des Jahres ſollte er abberufen werden. Gott hat es ihm gegeben, bis an ſein Ende noch für ſein Reich thätig zu ſein. Mitten aus der Arbeit, noch voll von großen Entwürfen für die Zukunft und doch ergeben in Gottes Willen, iſt er von uns gerufen. Er hatte noch wenige Tage vor ſeinem Tode, angeregt durch Gützlaff's damalige Gegenwart in Berlin, einen Vortrag zur Begründung eines Vereins für chineſiſche Miſſion unter den Studenten gehalten. „Er war" — ſchrieb mir damals einer ſeiner Zuhörer — „gewaltig ergriffen von ſeinem großen Gegenſtande. Noch nie habe ich ihn ſo erregt geſehen. Die Gedanken drängten ſich; die Worte, Sprache und Zunge ſchienen nicht ſchnell genug ihre Dienſte zu leiſten. Es war, als ob er ſagen wollte: Ich habe noch Vieles auf meinem Herzen." Seinen innerſten Sinn aber bezeichnen die Worte, welche er noch kurz vor ſeinem Tode an mich ſchrieb: „Ich ſehne mich nach der Fortſetzung meiner kirchengeſchichtlichen Arbeiten. Noch mehr ſehne ich mich nach Jünglingen, mit denen mich die Begeiſterung für die Ideale meines Lebens, die Liebe zu dem Einen Herrn, zuſammenführt. Aber mehr als nach dieſem allen ſchmachte ich nach dem neuen Herzen und dem neuen Geiſte, nach der Kindſchaft, die mir der Heiland geben möge."

Noch jetzt gilt von dem Vollendeten, was am Tage ſeines Begräbniſſes in der Aula unſerer Univerſität von geweihtem Munde über ihn geſprochen worden iſt. Er ſteht auch jetzt noch vor uns dem Manne gleich, der von einer Nachtwache zur anderen nach dem Aufgang aus der Höhe ſpähet! Noch jetzt ſehen wir ihn, wie in ihm der Spruch uns wahr wurde: Suchet, was droben iſt, nicht was drunten iſt.

Und wenn wir nach dem Worte der Schrift unſerer Lehrer gedenken, die uns das Wort Gottes geſagt haben, wenn wir ihr Ende anſchauen und ihrem Glauben nachfolgen, ſo möge ſtets unter ihnen unvergeſſen ſein:

D. Auguſt Neander.

Digitized by Google

Luther und die Revolution.

Dr. H. Vorreiter, Luthers Ringen mit den antichriſtlichen Principien der Revolution, Halle 1860, iſt das von H. Leo ſo warm empfohlene Buch, welches, wie er meint, den durch die Reformation bewirkten Bruch mit der allgemeinen Kirche werde mit heilen können. Der Sinn des dunkeln Titels iſt nämlich, daß Luther ſelbſt zu einem guten Theil in der Revolution geſteckt und mit ihren Waffen gekämpft habe; zwar ſei er den antichriſtlichen Principien nicht unterlegen, aber doch gleich jenem Elias im Muspilli vom Erzfeind gefährlich verwundet. Andererſeits gilt dem Verfaſſer gerade die Idee, welche Luther und tief fromme, eifrige Proteſtanten, wie Merle d'Aubigné, beherrſcht, daß gegen den Papſt als den Antichriſten zu kämpfen ſei, als eine unſelige Macht. Es kommt dem Verfaſſer darauf an, die proteſtantiſche Geſchichtsſchreibung aus dem Wahren der katholiſchen zu ergänzen; daher wird Jörg ehrend erwähnt, aber den hiſtoriſch-politiſchen Blättern nicht überall nachgegeben. Dem Anſchein nach wird alſo die größte Unparteilichkeit in dieſem Buch geübt; aber in Wahrheit verfährt es einſeitig, ja es will ein individuelles Verſtändniß Luthers bieten, was mit parteiiſch und unparteiiſch nichts zu thun habe. Bekannten Dingen neue Seiten abzugewinnen liebt es.

Ehe man zur Behandlung des eigentlichen Thema's gelangt, hat man bei nicht gerade ſehr durchſichtig dargeſtellten noch auch abgeklärten Theorien zu verweilen über göttliches und menſchliches Recht, die ſichtbare Kirche als die wahre, Amt und Episcopat, Bann und Sacrament u. ſ. w., Gedanken, deren eingehende Widerlegung uns hier zu weit führen würde. Merken wir uns nur, was Reformation ſei: nämlich die Wiedereinſetzung der von Gott gegebenen Naturbaſis eines Gemeinweſens in ihr Recht. Ebenſo wird, was Revolution in der Kirche ſei, am bündigſten dahin beſtimmt, daß ein principielles Vorgehen gegen den Principat, ſei es Jeruſalems, ſei es Roms, gegen die Bedeutung allgemeiner Concilien und gegen die Kraft der Tradition dieſe Bezeichnung verdiene; dieſe drei Dinge fließen nämlich aus der Autorität der Kirche, welche ſich ganz nach dem Willen der Schrift geltend machen muß, und ſind auch in die noch im Geiſt der Liebe vor ſich gehende Entwickelung der Kirche gebunden. Daß dieſer Definition hinreichende Schärfe und Beſtimmtheit fehlt, ſieht Jeder leicht ein. Schon daß der Principat beliebig gewählt werden kann, macht das Ganze unſicher; dann kann auch eins der drei Stücke den andern widerſprechen. Indeß dieſe vage Begriffsbeſtimmung liegt nun einmal dem Buche zu Grunde. Zu wünſchen wäre auch noch geweſen, daß die Revolution von oben her, ein keineswegs unrichtiger Begriff, wäre erörtert worden. Gerade auf die Hierarchie wandte ja Luther an, was als Höhe der Revolution bezeichnet wird, daß eine Gemeinſchaft, den geoffenbarten Willen Gottes verneinend, im Namen menſchlicher Würde und menſchlichen Weſens ein neues Recht aufrichtet; ja Luther ſtand nicht an, auch die Vollendung dieſer Bewegung, das Antichriſtenthum, im Papſtthum aufzudecken, da es, nicht mehr eingeengt von anderen Rechtsgemeinſchaften, der Feindſchaft gegen den lebendigen Gott beitrat.

Uebergehen wir das Capitel über die Natur der apoſtoliſchen Kirche (S. 22—60) und folgen wir der Entwickelung des Chriſtlichen und Antichriſtlichen, wie ſie uns innerhalb der Kirchengeſchichte aufgewieſen wird, mit vielen die Sache ſelbſt wenig aufklärenden Details und manchen eher ſtörenden Parallelen aus dem 18. und 19. Jahrhundert. Die Linie des Chriſtlichen in

der ſich allmählich verweltlichenden Kirche wird auch durch Klerus und Mönchthum, Gregor VII. und Franz von Aſſiſi vertreten, ohne daß das Unchriſtliche in dieſen Geſtalten verſchwiegen würde. Es herrſcht hier ſolche milde Auffaſſung, wie ſie auch Neander eignet, nur daß die ſonſt ſo genannten „Reformatoren vor der Reformation“ nicht ſehr in dieſer Bedeutung hervortreten und dagegen das ſittliche Verderben der Geiſtlichkeit, die Verweltlichung der Hierarchie ſehr kurz abgemacht werden. Dafür werden bei der Muſterung über die Streitkräfte des Antichriſtenthums die drei Formen beſonders hervorgeſtellt, welche dem antichriſtlichen, menſchliche Autonomie im Denken und Thun beanſpruchenden Geiſte weſentlich ſind: Pelagianismus, Pantheismus und Deismus. Eine genauere Unterſcheidung des Nichtchriſtlichen, des Unchriſtlichen und des Antichriſtlichen vermiſſen wir hier auch; jegliche Abweichung von dem rechten Wege in Theorie und Praxis pflegt der Verfaſſer auf die Rechnung des Antichriſten zu ſetzen. Auch Auguſtin muß es ſich ſagen laſſen, daß ihm die heidniſche Philoſophie zu ſehr imponirt habe und daß ſein Ausgang von der neuplatoniſchen Idee Gottes als des reinen Seins, der Irrthum der Prädeſtination u. ſ. w. den Beſtand der Kirche ſelbſt in der ihr gebührenden Bedeutung bedrohe? Der Geiſt des Antichriſtenthums beherrſcht auch die ariſtoteliſche Philoſophie der Scholaſtiker und dringt aus den gelehrten Kreiſen weiter in die Volksſchichten ein. Demnächſt tritt der italieniſche Humanismus mit ſeiner Vergötterung des Plato als antichriſtliche Macht auf, und auch der deutſche, der nur vorſichtigere Formen wählte, wird als eine ſchließlich antichriſtliche bezeichnet. Dieſe letztere doch nicht blos von Meiners, ſondern auch z. B. von Carl v. Raumer's Geſchichte der Pädagogik abweichende Behauptung erſcheint dem Verfaſſer als „eine viel weniger peinliche Sache“, weil auch die herabgeſunkene letzte Erhebung des chriſtlichen Geiſtes in den Brüdern des gemeinſamen Lebens gleichgültig gegen das Dogma geworden war. Drei Hauptrichtungen des deutſchen Humanismus werden unterſchieden: die neuplatoniſche eines Mutian mit einer religiöſeren Abzweigung in Reuchlin, der ſkeptiſche Spott eines Heinrich Bebel und der ausgeſprochene Rationalismus des Erasmus. Alle drei dem Chriſtenthum gleich fremde, ja feindliche Richtungen ſind eins in dem, was ihr treffender Name beſagt, das Menſchenthum in ſeiner Selbſtſtändigkeit hoch zu halten. — Undeutlich bleibt hier, weshalb die Auguſtiniſche Denkweiſe, welche das gerade Gegentheil, abſolute Unſelbſtſtändigkeit des Menſchenthums, lehrt, in gleicher antichriſtlicher Linie erſcheint. Sollte der Verfaſſer eine Vermittelung zwiſchen beiden Extremen für das Richtige halten, ſo mußte er auch für den „Humanismus in ſeiner beſten Geſtalt, wie er in Melanchthon an Luther herangetreten iſt“, einen Ort finden; wir meinen, daß dieſe Geſtalt des Humanismus eben jene Vermittelung wenigſtens anſtrebte; der Verfaſſer rechnet ihr nur den formalen Gewinn an, den ſie gebracht habe. Es giebt Lutheraner heutzutage, welche ſich des Wortes Humanismus lieber entſchlagen, „ſeitdem mit ächter Humanität, mit dem rein Menſchlichen ſo viel Unfug in den Satansſchulen unſerer Zeit getrieben iſt“[1]). Es giebt aber auch noch andere, die uns ein beſſeres Recht auf den Namen eines Lutheraners zu haben ſcheinen und doch auch in der vom Chriſtenthum in verſchiedenem Maße abgewandten Dichtkunſt die ächten Spuren göttlichen Wiſſens in der Menſchennatur aufzuweiſen verſtehen[2]). Es wäre ſchlimm, wenn es in der Theologie ſo ſtünde, wie ein Philolog in einer Rede am Melanthonfeſt vergangenen Jahres weniger wahr als witzig der Herzog'ſchen Encyklopädie den Vorwurf

[1]) Luther. Zeitſchr. 1860, S. 500. — [2]) Erlanger Zeitſchr. für Prot. u. Kirche. 1860, Juni.

machte, daß ſie den Humanismus mit drei Worten abmache: „Humanismus, ſiehe Atheismus“. Aber gerade jenes Feſt hat durch Predigt und akademiſche Rede eben über den hier angeregten Punkt ein erfreuliches Licht verbreitet. Nitzſch, Schmieder, Lehnerdt, Erbkam, Kahnis, Dorner, Rothe haben gewichtige Worte geſprochen und Alle in ſchönem harmoniſchen Chor. Rothe vorzüglich ſucht, nachdem er Zwingli's Reformation als die energiſche Gewiſſensthat des Humanismus von jenem edeln Schlage, der ein Herz für ſein Volk und deſſen religiöſe Noth hat, und Luthers Reformation als die ausſchließend religiöſe Wiedererweckung der ächten chriſtlichen Frömmigkeit charakteriſirt hat, auch für die Ausgeſtaltung eines religiös-ſittlichen Chriſtenthums den rechten Mann. „Es ſtellte ſich als Aufgabe: die innige Ineinsbildung der in ihrer Reinheit wieder erſtandenen chriſtlichen Frömmigkeit mit dem neuen Geiſte der neuen Geſchichte, der unabhängig von ihr in der Chriſtenheit erwacht war, mit den auf die Welt, auf die ſittlichen Aufgaben (ſo undeutlich ſie auch erſt aufdämmerten) gerichteten Trieben der Zeit, und ſohin vor allem anderen mit dem Humanismus. Für dieſe Aufgabe war Luther nicht der Mann. Seinen Geiſt tauchte er nicht ein in die humaniſtiſche Bildung, ſie widerſtrebte vielmehr ſeinem ſo ganz überwiegend auf das unmittelbar Religiöſe gerichteten Gemüthe in gewiſſem Maße; ſo jedoch, daß ſein klarer und beſonnener Verſtand ihn nie die Achtung vergeſſen ließ, die er ihr ſchuldig zu ſein ſich bewußt war.“[1]) — Wir hoffen durch dies Citat Manches ins Klare zu ſetzen, worüber mit Dr. Vorreiter zu rechten ſein wird. Zunächſt daß er uns als „ſpecifiſchen Humanismus“ blos die Ideen jener Träger desſelben darſtellt, deren Gegenſatz zu Luther ſchon Jürgens im Leben Luthers und Strauß im Leben Huttens genügend dargeſtellt haben; alsdann daß er auch die Liederlichkeit jener Vertreter, deren Ideen doch oft beſſer waren, als ihr Leben, dem Humanismus als Schuld zurechnet; endlich, daß er für jene ſittliche Aufgabe der Weltüberwindung ſo wenig Sinn hat und das Chriſtliche nur in der ausſchließend religiöſen d. h. kirchlichen Geſtalt anerkennt, nicht aber in der religiös-ſittlichen, d. h. ſtaatlichen, weltlichen. Mit dieſen Ausdrücken Rothe'ſcher Ethik ſei es erlaubt, deutlich zu machen, was ſich weiterhin auch als Meinung Luthers ergeben wird. Dieſer würde auch dagegen proteſtiren, daß der Verfaſſer das Vollgewicht Melanthons aus der einen Waagſchale nimmt und dafür in die andere falſch angeſehene Momente wirft, um ſie zu Gunſten ſeiner Anſchauung von der revolutionären Färbung Luthers ſinken zu laſſen.

Während es Ranke als ein Glück für Luther preiſt, daß er mit der Ritterſchaft nicht in engeren Bund getreten war; die Ungunſt des Geſchicks von Sickingen und Hutten würde auch ihn und die Lehre, die er verkündete, betroffen haben[2]): geht unſer Verfaſſer noch weiter. Auch das Verhältniß, in welches ſich Luther mit dieſen Kreiſen eingelaſſen hatte, iſt ihm ſchon zu innig. Dem revolutionären Ritterthum iſt ein eigenes Capitel gewidmet, und es wird darin ſelbſt trotz Vilmars entgegenſtehender Autorität verſichert, daß Freunde und Feinde des Ritterſtandes jetzt einig ſind, wenn ſie auf deſſen völlige Rohheit in geiſtigen Dingen kommen. Die ritterſchaftlichen Intereſſen, deren Kryſtalliſationspunkt Franz v. Sickingen bildete, waren aber, wie die humaniſtiſchen revolutionäre, beide ſahen ſich daher auf einander angewieſen. Es gehörte nur ein geſunder Tact dazu, ein Bündniß zwiſchen beiden zu Stande bringen zu wollen. Dieſen Tact beſaß Ulrich von Hutten. Ausführlicher wird der ritterliche Literat mit all ſeinen Schwächen charakteriſirt, wie ſie auch von Strauß aufgedeckt ſind; auch darin ſtimmt der Ver-

[1]) Dr. R. Rothe, Rede, Heidelberg 1860, S. 9. — [2]) Deutſche Geſch. II, S. 125.

faſſer mit dieſen Biographen, daß, als Hutten, von Luthers Geiſt angeweht, in ſeinen Schriften chriſtlicher zu reden begann, dies blos für Redensart gehalten wird. Der Verfaſſer vermag ſogar zu ſchreiben: „wäre Hutten eine tiefere Natur geweſen, er würde ſich bei der religiöſen Richtung, welche er nun einmal eingeſchlagen hatte, in dieſer ſelben (von der lebendigen, ewigen Wahrheit, welche Luther bewegte, nichts ahnenden) Weiſe fortwährend von Luther abgeſtoßen gefühlt haben; aber wir ſahen, Hutten lebte in den Intereſſen des Moments; als Luther eine immer bedeutendere Perſon wurde, als die Lage der Dinge Hutten auf ein Bündniß mit dem Mönche hinwies, da erſchien ihm dieſer in einem ganz anderen Lichte.“ Gerade wenn Hutten eine tiefere Natur geweſen wäre, ſollte man denken, würde er auch ſeine religiöſe Richtung durch den damals zu Luther hintreibenden Zug vertieft haben, zumal wenn er erkannt hätte, daß dieſer nicht ſo ein einſeitiger Theolog war, wie Strauß ihn darzuſtellen wohl ein Intereſſe hatte. Laſſen wir auf ſich beruhen, wie von Hutten (S. 336—59) erwieſen werden ſoll, daß er den Geiſt der Revolution im Reformationszeitalter am umfaſſendſten repräſentirt habe; auch gegen die Darſtellung der Beziehungen Luthers zu Hutten iſt Einiges zu erinnern. Der Verfaſſer hat ſelbſt ſchon die „traurigen inquiſitoriſchen Anklagen der katholiſchen Geſchichtsſchreiber“ und namentlich die Combination der hiſtoriſch-politiſchen Blätter abgewieſen, als ob Luther „Mitwiſſer und Gehülfe“ der in Hutten verkappten zwiefachen Revolution geweſen ſei; aber die dem Verfaſſer unbegreifliche Naivetät des älteren Proteſtantismus z. B. eines Auriſaber, der in Hutten und ſeinen Parteigenoſſen nur Freunde der evangeliſchen Wahrheit ſah, ſcheint uns doch begreiflich und wohl begründet.

Daß wir einmal vorgreifen und von Luthers Stellung im Jahre 1520 reden, ſo theilt der Verfaſſer Luthern im Anfang noch eine bloße Zuſchauerrolle bei Huttens Unternehmungen zu; aber eine tiefe Abweichung von ſeinem reformatoriſchen Beruf ſoll es ſchon ſein, daß er nicht gegen den unſchuldigen Holzſchnitt vor Huttens Dialogen proteſtirt, worauf dieſer als Ritter und Luther als Mönch den gewaltſamen Mord der Kleriker, darunter Papſt, Cardinäle und Biſchöfe herbeiführen[1]). Solche Bilderſprache vermögen wir nicht ſo grob zu deuten, ſondern nach dem Humor der Zeit. Ueberdem tritt hier heraus, wie der Verfaſſer dem weltlichen Stand kein Recht zur Reformation einräumen mag, ungeachtet der Berufung Luthers auf das allgemeine Prieſterthum; ja Luther ſoll uns auf dieſe Weiſe mit einer Cäſareopapie beladen haben, welche nun allerdings durch die Gewalt der Thatſachen zu Recht beſteht, aber fortwährend dem ewigen Naturrecht der Kirche widerſpricht. Hätte Luther nur großartige Erweckungen unter den Laien abgewartet — der Verfaſſer weiß, daß dieſe nothwendig die Geiſtlichkeit mit fortreißen mußten. Weiß der Verfaſſer auch ebenſo gewiß, daß jene Erweckungen unter den Laien kommen mußten? daß es ein „fleiſchlicher Haß gegen den Clericat“ war, in welchen ſich Luther mit hineinziehen ließ? Hutten muß den Vorwurf hören, „auf dem Papier noch einige krampfhafte Anſätze gemacht zu haben, um die Thatkraft der alten Huſſiten zu bewähren“, aber die Wirklichkeit habe keinen feſten Anhalt für ſeine Plane geboten und ſei anders geweſen, „als ſie ſich der echauffirten Phantaſie des ritterlichen Literaten dargeſtellt habe“. Wir haben nachträglich auch wenig Mühe, Luthers Reformation auf dem Papier gut oder ſchlecht zu machen und ihn mit ernüchterter Phantaſie zu ſchulmeiſtern. Bei concreter Anſchauung der dama-

[1]) S. 353. 363 cf. Opp. Hutteni ed. E. Böcking. Lips. 1859. I. No. XXVII. Geſprächbüchlein Herr Ulrichs von Hutten, nach Zarncke zuerſt bei Hans Schott in Straßburg, nach Böcking bei Anshelm in Tübingen 1521 erſchienen.

ligen Verhältniſſe würde man es ſonſt Luthern nimmermehr verübeln, für den Nothfall den von der Ritterſchaft ihm angebotenen Schutz anzunehmen. So viel menſchlich natürliche Beſonnenheit und Klugheit muß man von einem Reformator doch fordern, daß er nicht muthwillig von Gott ihm angebotene menſchliche Stützen von ſich werfe. Steht im Brief an Spalatin (17. Juli 1520): securum me fecit Silvester Schauenberg et Franciscus Sickingen ab hominum timore, ſo ſchreibt Luther eben da doch auch von ſeiner Predigt gegen den Aufruhr, von der zur Dämpfung desſelben eingeſetzten Gewalt der Obrigkeit. Opus erit non prudentia et armis, sed humili oratione et forti fide, quibus obtineamus Christum pro nobis ... Memor esto, oportere nos pro verbo pati. Darin wird Keiner Revolutionäres hören, ſondern den ächten Reformator erkennen. — Auch von den anderen Briefen, welche die neue Stellung Luthers beweiſen ſollen, daß er auf die ritterſchaftliche Partei im Kampf gegen Rom ſich lehnen wollte, zeigt der vom 23. Auguſt 1520 das Gegentheil: er hofft, hostibus (Deo propitio) parem me fore et ingenio et eruditione. Auf geiſtige Waffen kommt es alſo an; nur daß Luther bei der übeln Lage, von den Feinden Gewalt fürchten zu müſſen, ſich einen Zufluchtsort offen erhält bei Freunden ſeiner Sache, die auch Gewalt mit Gewalt vertreiben konnten. Lieber war ihm der Schutz ſeines Kurfürſten; aber auch als er äußerlich die Waffen weltlicher Ritterſchaft als Junker Georg trug, iſt er erſt recht ſeines geiſtlichen Ritterthums eingedenk geweſen und hat auch vorher nie im Ernſt deſſen Waffen mit fleiſchlichen vertauſchen wollen, auch nicht in der Schrift an den Adel deutſcher Nation. Der Bund mit dem revolutionären Ritterthum iſt nicht ſo eng geweſen; Dr. Vorreiter ſcheut ſich ſelbſt zu ſagen, daß Luther ein feſt ausgeſprochenes Bündniß mit Hutten eingegangen ſei; doch aber denkt er einen ſolchen Einfluß dieſes auf jenen, daß Luther ſich ſpäter zu einem Bruch genöthigt ſah, ohne ſich deſſen freilich bewußt zu werden. Ein Geſchichtsſchreiber muß einen feinen Blick für das unbewußte, ahnungsvolle Leben der Seele haben oder — willkürlich ſehen, wenn er mehr Bewußtſein als Luther nicht allein über die äußeren Verhältniſſe, ſondern über innere Vorgänge haben will. Vorläufig halten wir uns an Luthers Aeußerungen über Hutten und Sickingen bis zu deren tragiſchem Ende[1]), an die lebendige Theilnahme, welche Luther ihnen auch durch Widmung von Schriften bewies, vor allem an den Brief, den Luther an Hartmuth v. Kronberg ſchrieb und der dem Herzog Georg von Sachſen ſo anſtößig war[2]). Meinte Luther darin, ſeinen Geiſt auf dem Reichstag zu Worms zu ſehr gedämpft zu haben, ſo war doch Hutten gerade damals mit der Haltung des Reformators ganz zufrieden[3]). Der Verfaſſer muß auch ſelbſt zugeſtehen, daß Luther höchſtens kälter gegen Hutten geworden ſei, nicht principiell ſich abgewandt habe. Der Schlüſſel für dieſe Erkältung ſcheint uns aber auch nicht recht zu paſſen. „Die ächte deutſche Pietät vor dem Kaiſer", welche Luther in ſich fühlte, aber in Huttens Gebahren vermißte, wird als Urſache durch die angeführten Stellen nicht erwieſen; Luther will danach den Sieg durchs Wort allein, nicht durch Gewalt, derſelbe Grund und Boden, auf dem er in der angeblich vorzugsweis revolutionär tingirten Zeit geſtanden hat. Denn mit Bezug auf dieſe kaum vergangene Zeit ſpricht ſich ſein gutes Gewiſſen, wie auch der Verfaſſer anführt, dahin aus (27. Febr. 1521):

[1]) Leicht zu überblicken bei Böcking II, 9. 67. 77. 114. 249. Die Briefe vom 9. Februar, 26. Mai, 1. Juni 1521, März 1522 (Luthers Briefe ed. de Wette II, 161), Mai und Juni 1523 (in umgekehrter Ordnung, als bei de Wette II, 340).

[2]) De Wette II, 284.

[3]) Strauß, Ulrich v. Hutten II, 189.

ego sine culpa sum, qui hoc molitus sui, ut nobilitas Germaniae non ferro, sed consiliis et edictis (quod facile possunt) Romanistis illis modum poneret.

Aus guten Gründen glauben wir demnach nichts ablaſſen zu dürfen von der Anſicht des älteren Proteſtantismus; ſie war auch Luthers eigene Anſchauung von der Lage der Dinge. Bürgſchaft für alle einzelnen Handlungen Luthers und derer, die als Freunde der evangeliſchen Wahrheit auftraten, wird Niemand verlangen; ſie wollen aber auch im Licht ihrer Zeit angeſehen werden. Indeß dafür haben wir oben eine Reihe von Bürgen geſtellt, daß der Geiſt dieſer Männer, die, mit den ſittlichen Idealen der antiken Welt erfüllt, freudig und begeiſtert für die deutſche Freiheit mit Leib und Leben eintraten, ein der Reformation verwandtes Element hat, das nach göttlicher Fügung zu der Reinigung auch des engeren Hauſes Gottes, der Kirche, mitheifen ſollte. Sonſt wird für Luthers Einſtimmung in revolutionäres Treiben gern der Bauernkrieg als Beweis angeführt. Die Beſchuldigung und Motivirung Dr. Vorreiters ſcheint neu zu ſein, iſt es aber nicht. Schon Cochläus, gleich ſchonend gegen den Katholicismus, gleich ſtreng gegen den Humanismus, klagt über Luthers zu enge Verbindung cum poetarum et rhetorum docta cohorte, worunter Ulricus Huttenus, Eques Germanus, vir et nobilis familiae et acerrimi ingenii hervorragte[1]). Ja er weiß auch eine Stelle[2]) bei Luther, die unſerem Verfaſſer entgangen zu ſein ſcheint, wonach er von dieſem ſagen kann: imo et ad arma publice proclamavit. Luther hatte aber in jener Stelle nur die Zeit in Ausſicht geſtellt, wo Könige und Fürſten gegen Rom mit dem Schwert würden einſchreiten müſſen. Uebrigens legt auch ſchon Cochläus den Finger auf jenen anderen Schwerpunkt, der Luthers Gravitation zur Revolution hin nach Dr. Vorreiter bewirkt haben ſoll; das iſt die Idee vom Papſt als Antichriſt. Um auch hieran nicht vorbeizugehen, wollen wir der Entwickelung Luthers von 1517—20 folgen. Bei jenem Jahr nämlich, bis wohin die Biographie von Jürgens leitet, ſetzt der Verfaſſer ein und glaubt mit dem letzteren Jahr den Termin erreicht zu haben, wo ſich das Herabfallen Luthers von der Höhe ſeines reformatoriſchen Berufs deutlich genug herausgeſtellt habe, mit nachhaltiger Einwirkung auf ſeine religiöſe und theologiſche Stellung in der Kirche.

Weß Geiſtes Kind ein Reformator ſein müſſe und wie Luther dies ward, legt eine ſchöne Entwickelung dar, vielleicht die gelungenſte und anziehendſte Partie des ganzen Buches (S. 243—61). Die Geiſtesfülle eines Propheten wird verlangt, und dazu zwei Merkmale, daß er nirgends etwas von Heil in ſich finde, den Schaden der Kirche an ſich ſelbſt erfahren, ihr Leid nicht blos geſehen, ſondern auch durchlebt haben, und daß er auch Zeugniß gebe, mit den mittelalterlichen Myſtikern zu reden, ebenſowohl von der völligen Gelaſſenheit und dem Ledigſtehen aller Creatur für das alleinige Wirken Gottes, als auch von der Köſtlichkeit des Beſitzes Chriſti; denn dieſer iſt die Kehrſeite der willigen Verleugnung ſeiner ſelbſt, nur durch die Liebe zu ihm hat das Verlaſſen der Welt einen Werth. Treffend iſt hier die myſtiſche Ader bezeichnet, welche in Luther von Anfang an war; aber ſchwerlich alles, was den Reformator macht. Der Verfaſſer fügt ſelbſt noch ein

---

[1]) De actio et scriptis Lutheri. Paris, 1565. p. 6b. 19b.

[2]) Ib. p. 21b. Die Stelle findet ſich in Luthers Entgegnung auf die Epitome Silvestri Prieratis Opp. Jen. lat. I, p. 68b. und lautet mit den ſtärkſten altteſtamentlichen Worten: Si fures furca, si latrones gladio, si haereticos igne plectimus, cur non magis hos Magistros perditionis, hos Cardinales, hos Papas et totam istam Romanae Sodomae colluviem, quae Ecclesiam Dei sine fine corrumpit, omnibus armis impetimus et manus nostras in sanguine eorum lavamus?

Erforderniß hinzu, es aus dem erſten Merkmal ableitend; das aber möchten wir gerade nicht dafür gelten laſſen, weil es uns nicht ſchriftgemäß erſcheint. So oft es auch als apoſtoliſche Meinung wiederholt werden mag[1]), daß die Chriſten nicht als Einzelſubjecte, ſondern nur als Glieder der Kirche erwählt und gerechtfertigt werden (es kann dies ja auch einen geſunden Sinn haben): ſo oft muß ſich auch unſer proteſtantiſches Selbſtgefühl empören, wenn damit eine ſolche Abhängigkeit von dem Zuſtand der ſichtbaren Kirche, wie der Verfaſſer ſtatuirt, verbunden ſein ſoll. Ein Reformator ſteht vielmehr da mit dem Herrſcherſtab in der Hand und zeichnet der ſichtbaren Kirche die Bahnen der Zukunft vor nach dem Urbild des unſichtbaren Reiches Gottes, in deſſen herrliche Freiheit hineinzuſchauen ihm allein unter all ſeinen Zeitgenoſſen vergönnt war; und er thut das freilich nicht als Einzelſubject, aber auch nicht in Abhängigkeit von irgend welchen ſichtbaren Autoritäten, mögen ſie heißen wie ſie wollen, ſondern kraft ſeiner Berufung und Erwählung, die das Zeugniß des heiligen Geiſtes allein ſeinen Geiſt verſiegelt hat. Von dieſer Bezeugung des heiligen Geiſtes, der den unvergangenen Anfang des Reiches Gottes in heiliger Schrift immer wieder von Neuem ſetzt und entfaltet, iſt in Dr. Vorreiters Buch nur wenig zu leſen; es heißt vielmehr darin, wer einen Troſtloſen an die Schrift weiſt, der ſolle ihn doch auch ja auf die Nothwendigkeit aufmerkſam machen, ſich mit dem Leben der Kirche zu einigen. Faſt klingts, als ſollte Jeder von dem jedesmaligen Zeitgeiſt, der in der Kirche weht, ſich das Zeugniß für ſeinen reformatoriſchen Beruf, auf den nach Schleiermachers chriſtlicher Sittenlehre jeder mehr oder minder Anſpruch hat, ausſtellen laſſen. Ein Mann Gottes kann aber nicht fragen, wie in der Welt der Wind ſteht, zumal wenn die Kirche ſelbſt Welt geworden iſt, ſondern er folgt dem inneren Zuge des Geiſtes, und das um ſo lieber, je mehr das eigene Amt gebietet, das Wort von der Freiheit allen, die es hören wollen, zuzurufen. Welchen Werth Luther auf ſeinen Beruf und Eid als Doctor der heiligen Schrift legte, iſt männiglich bekannt. — Noch ein anderer, nicht minder bedenklicher Mangel findet ſich in obigen Erforderniſſen. Der Reformator muß auch ein Mann des Volkes ſein, Schutz- und Schirmherr der Armen und Unterdrückten, denen nicht blos ihr geiſtlich, ſondern auch ihr leiblich Heil verkümmert war. Ohne ſelber ſich in dem weltlichen Gebiet zu verlieren, muß der Reformator in treuer Liebe zu ſeinem deutſchen Vaterland alle Stände, Adel und Gelehrte, Bürger und Bauern, Prieſter und Fürſten, zur Beſſerung der Uebelſtände in Haus und Kirche und Staat durch die Kraft ſeines mannhaften Wortes aufrufen. Alle die nothwendigen Hebel, um die Maſſen in Bewegung zu ſetzen und die alte Welt aus ihren verroſteten Angeln zu heben, namentlich die literariſchen hat aber Niemand mehr benutzt, als Luther ſeiner Zeit. Selbſtherrſchender, gewaltiger — ſagt Ranke[2]) — iſt wohl nie ein Schriftſteller aufgetreten, in keiner Nation der Welt. Unſerem Verfaſſer fehlt für dieſe dem politiſchen und literariſchen Treiben zugewandte Seite Luthers das Verſtändniß; es iſt eben — humaniſtiſch. Uns aber ſcheint für das blanke Schwert des Geiſtes dieſe Scheide nothwendig. Der rechtfertigende *Glaube* (ſo beweiſt Gundert ebendaſſelbe[3]) hat an dem *Worte* ein ſo weſentliches Medium, daß eine Vereinigung mit Gott ohne dasſelbe gar nicht denkbar iſt; daraus erhellt, daß es immer in der Kirche eine Thätigkeit geben muß, welche auf Eröffnung dieſer primitiven Quelle gerichtet iſt, und damit eben zeigt ſich als wirklich im Weſen der Reformation begründet, daß ſie ſich nur im Bunde mit dem Humanismus in vollkommener Weiſe realiſiren konnte. Auch Luther hatte,

[1]) S. 243. 250. 263. — [2]) II, 80. — [3]) Jahrbücher f. deutſche Theologie 1860, S. 426 f.

wie Gundert zeigt, ein klares Bewußtſein von dieſem Verhältniß der Dinge und er verdankte dies im bewußten Gegenſatz zur Myſtik ſeinem großartigen Sinn für Geſchichte, womit er auch innerhalb der weltlichen Sphäre „Gottes Wunderlaube“ erkannte. Unſer Verfaſſer verhehlt ſich auch ſelbſt den Mangel nicht, der in ſeinem myſtiſchen Reformatorideal liegt; aber er fürchtet ſich, dem natürlichen Menſchen zu folgen, wenn er den Luther für viel anziehender hält, der daſteht ein Held dem alten Hildebrand der deutſchen Sage vergleichbar, zornmüthig, wo er das Recht unterdrückt ſieht, trotzig den ſtolzen Gegner herausfordernd, ein Mann, wie ſie das deutſche Volk liebt, und das Alles nicht in eigener Kraft. Der Verfaſſer zweifelt nicht, ein Luther von der Art der alten Myſtik, die im Bewußtſein der eigenen und der Geſammtſchuld in böſen Obrigkeiten Gottes Ruthen über ſeine Kirche ehrt, würde kaum eine durchaus volksmäßige Erſcheinung geworden ſein, aber er würde auch ſo wenig ein Panier für fleiſchliche Freiheit geworden ſein, wie ein Tauler. Wir entgegnen: abusus non tollit usum, Niemand nimmt mit Recht Luthers Namen als Panier für fleiſchliche Freiheit in Anſpruch. Was dem Verfaſſer ſo anſtößig iſt, köſtlicher Humor und vernichtende Ironie, Rückſichtsloſigkeit und Felſenfeſtigkeit, Donner und Blitz in der Rede neben feierlichem Ernſt und geweihtem Sinn, neben zarter Scheu und Nachgiebigkeit, neben Freundlichkeit und Süßigkeit des Worts gehörten zu dieſem auserwählten Werkzeug Gottes, damit der Mann Gottes auch zugleich ein Mann des Volkes wäre. Wer Luther in zwei ungleiche, unverträgliche Hälften ſpalten will, mag es thun; wir aber ſtehen zum ganzen Luther als dem mit natürlichen und göttlichen Gaben gleicher Weiſe ausgerüſteten Reformator. Darum brauchen wir noch nicht Alles mit Haut und Haar zu vertreten, was er, hingeriſſen vom Sturm der Leidenſchaft, gethan und getrieben hat. Das hat er ſelbſt nie gewollt, weil er ſich der Incongruenz bewußt war, die ſtets zwiſchen Abſicht und Erfolg, innerer Dispoſition und äußerer Ausführung bleiben wird. Dr. Vorreiter freilich mit jenem myſtiſchen Reformatorideal als Maßſtab in der Hand findet, daß Luther bei ſeinem Auftreten ſich nicht völlig genug gethan habe, ſondern an der Klippe geſcheitert ſei, daß er die Reformation nicht auszugebären vermochte[1]). Daß mit Luther das Reformiren nicht aufhören, ſondern erſt recht angehen ſollte, meinen wir auch; nur darf das den Blick nicht trüben für geſchichtliches Wachſen und allmähliches Werden, wie das bei dem Verfaſſer geſchehen iſt. Er vermag es nämlich nicht als ein ſonderliches Walten göttlicher Vorſehung anzuſehen, daß Luther nicht gleich von Anfang die volle Wahrheit erkannt und eben dadurch, daß er die Nation an ſeiner eigenen Entwickelung Theil nehmen ließ, ſie ganz an ſich gefeſſelt und mit ſich fortgeriſſen habe. Indeß hier tritt doch gerade Luthers Selbſtzeugniß ſo ſchlagend wie nur möglich ein, das er gleichzeitig und am Abend ſeines Lebens (z. B. in der Schrift von Concilliis und Kirchen, in der Vorrede zum erſten Band ſeiner Werke) abgelegt hat. Die Frage iſt ja wohl ſchwer zu beantworten, wann Luther eigentlich lutheriſch geworden ſei. Aber bei dem Verfaſſer, dünkt uns, iſt der ideale Reformator in Luther zu früh fertig: der Drang der Umſtände, die Dunkelheit der Zukunft, das lebendige Leben der Wirklichkeit kommen nicht genug in Anſchlag, und es iſt nicht abzuſehen, was aus der Reformation geworden wäre, wenn das ſo ſchon wenig zu energiſchem Handeln angelegte deutſche Gemüth noch länger gewartet hätte auf Erweckungen im Volk und demnächſt in der Geiſtlichkeit. Luther wagte nicht — ſagt der Verfaſſer — die Idee von dem tiefen Fall der ganzen Kirche, wie ſie ihn eigentlich

[1]) S. 300.

beherrſchte, thatſächlich zu machen, indem er mit dem Rufe des Reformators die ganze heilige Kirche zu Buße und zu Umkehr anſgerufen hätte. Ein Ruf ins Blaue hinein konnte nichts nützen; es mußten beſtimmte Angriffspunkte geſucht werden, wenn der Stoß nicht in die Luft gehen ſollte. Daß er inſonderheit auf das römiſche Papſtthum ſich warf, war nach dem Lauf der Geſchichte nothwendig; und wenn er an Wiclef und Huß ſich anſchließend dahinter den Antichriſt witterte, ſo hat er darüber die Geſammtſchuld der Kirche nicht vergeſſen, wie weiterhin ſich ergeben wird.

Beſchreiben wir das myſtiſche Reformatorideal noch näher. Hauptſache iſt ihm, daß Luther die rechte Stellung zur wahren Idee der Kirche einnahm und Papſtthum, Concilien und Tradition als weſentliche Organe des Leibes Chriſti anerkannte, ſo weſentlich, wie man in den gläubigen Kreiſen des Lutherthums das Predigtamt anſieht. Weiter hat er dann auch den tiefen Verfall der Kirche mit jenem tiefen Schmerz verſtanden, der ebenſo fern von dem abergläubiſchen Zelotenweſen der Dominicaner, wie von der ungläubigen Bitterkeit der Humaniſten war. Er hat auch den Antichriſt erkannt, den in die chriſtliche Theologie eingedrungenen Ariſtoteles. Freilich, ſein Gegenſatz wider den noch gefährlicheren Feind, den Humanismus, konnte im Anfang nicht mit ähnlicher Schärfe hervortreten: aber ſeine Erbitterung gegen Erasmus, Zwingli und die Abirrungen Melanthons hat darin ihren Grund. Dazu kommt noch die Pietät, mit welcher er die poſitiven Lebenselemente der Vergangenheit ſchonte, die objectiven wenigſtens ſein ganzes Leben hindurch, die ſubjectiven doch ſicher zu Anfang. Zwingli und Calvin haben dagegen den von ihnen beherrſchten Bewegungen den Charakter der Impietät gegen die Vergangenheit aufgedrückt. Dergleichen Lebenselemente ſind die Symbolik in Cultus und Bildern, in geiſtlichen Schauſpielen und ſinnigen Volkslegenden, das volksmäßige, an Sprüchen und Liedern des Volkes reiche religiöſe Denken, ein lebendiger Engelglaube, geſunde Volksmyſtik, welche das Geheimniß Gottes nicht auf das gehörte und geſchriebene Wort ausſchließlich beſchränken will. Unmögliches zwar wäre gefordert, wollte man von Luther eine geſchichtliche Würdigung jener Helden der mittelalterlichen Kirche verlangen; das ewige Bedürfniß, welchem das Kloſterleben ſeine Entſtehung verdankt, hat er auch nicht ſo verſtanden: aber er hat dafür doch die tiefſte Sympathie. Nur in gut deutſcher Manier hat er oft im Eifer des Gegenſatzes etwas ſchroff hingeſtellt, was er bei anderer Gelegenheit wieder leugnet, wenn er unbefangen die Liebe der Helden der Kirche zum Herrn, welche ja wahrlich nicht mit der rechten Faſſung des Dogmas identiſch iſt, ins Auge faßt. Sonſt findet kaum Auguſtin Gnade vor ihm, wenn es auf die Stellung zum Dogma von der Rechtfertigung ankommt. Auch zu den Organen und Functionen der Kirche, zum Amt, den Realitäten in den Sacramenten, Taufe, Abſolution und Abendmahl, zu Wort, Predigt und Wiſſenſchaft verhielt ſich Luther mit kindlicher Ehrfurcht. Freilich rückte er das Amt nicht in ſolche Höhe über die Gemeinen, wie der Verfaſſer will, daß die letzteren auch verderbten Beamten gegenüber nicht das Recht beſitzen ſollten, dieſelben abzuſetzen. Luther theilt nicht das Axiom des Verfaſſers, das uns weder durch die Geſchichte, noch durch die Gerechtigkeit Gottes begründet erſcheint: wo eine Gemeinſchaft in ihren Organen ſo verderbt iſt, daß von dieſen kein Heil mehr zu erwarten iſt, da iſt ſie ſelbſt in einem Zuſtand des Verderbens, daß ſie keinen Anſpruch mehr hat auf das mit ihrer Natur gegebene Gnadenrecht. Das Amt iſt ja nicht allein Organ der Gemeinſchaft, ſondern jegliches Glied, zumal in der Kirche nach der geſunden Lehre Luthers „vernünftige erfahrne Fürſten und Laien“. Freilich

denen, die für den Episkopat ſchwärmen, mundet das nicht, es ſchmeckt ihnen vielmehr nach Revolution. Wir aber wiſſen mit Luther, daß das Reich Gottes nicht blos innerhalb der ausſchließend religiöſen Sphäre ſich baut, ſondern auch eine breite Baſis für ſein inwendiges Kommen im weltlichen, politiſchen und literariſchen Leben findet. Viel voller ſtimmen wir in den Hauptpunkt ein, daß Luthers Zeugniß gegen den tiefen Schaden der Scholaſtik nicht genug zu preiſen iſt, da er aus innerſter Lebenserfahrung heraus forderte, die Theologie aus der Chriſtologie zu beginnen und ſo die Rechtfertigung aus Glauben in das Centrum der Lehre zu ſtellen.

In dieſe Reinheit des reformatoriſchen Berufs ſoll Luther leider tiefgreifende Abweichungen gebracht haben. Zwei entgegengeſetzte Vorwürfe werden erhoben. Die erſte Phaſe der Abweichung ſoll die gewaltſame Selbſttäuſchung ſein, womit Luther ſich überredete, das Papſtthum in ſeiner Amirung, in welcher die Kirche der Kraft nach erſcheint, werde einen Halt gegen das in allen Organen offenbare Verderben ſein; die zweite Phaſe ſoll der nach Auflöſung der Täuſchung um ſo bitterere Unwille ſein, womit er im Papſt und Anhang den Antichriſt ſah. Man weiß nicht, wie Luther es dem Verfaſſer würde recht gemacht haben. Auch wird ſich der Ueberſprung von einem Extrem ins andere nicht vollzogen haben ohne den Durchgang durch die rechte Mitte; ja Luther iſt bei allem Uebergehen von einer Phaſe zur anderen und bei allem Herauskehren der Spitzen und Ecken doch ſtets in der rechten Mitte geblieben, weil er — was der Verfaſſer zwar leugnet — die Geſammtſchuld der Kirche nie außer Augen verloren hat. Natürlich war es, das Meſſer dahin zu kehren, wo das Geſchwür am Leibe der Kirche war, und zu hoffen, daß mit deſſen Aufbruch auch die ungeſunden Säfte aus den übrigen Theilen des Körpers verſchwinden würden.

Wie beweiſt aber der Verfaſſer jene gewaltſame Täuſchung? Gleich die 95 Theſen ſollen Beweis ſein, daß Luther keine Disputation blos wollte, vor allen die „ſpitzigen Fragen des gemeinen Manns“ (Th. 82. 89), die zu ſchlagend ſind, als daß Widerlegung möglich war. Und wenn nun Andere und auch Luther ſelbſt äußern, er habe noch in naiver Beſchränktheit ohne Ahnung der Conſequenzen dageſtanden, ſo ſoll auch dies Selbſtzeugniß nicht gelten, wie wir ſchon früher hörten. „Wäre Luther wirklich im Zweifel über den Ablaß und die Abſicht des Papſtes geweſen, er würde Aeußerungen nicht aufgenommen haben, welche über beide Spott ergoſſen; er würde gefürchtet haben, die Pietät zu verletzen.“ Dennoch findet der Verfaſſer in dem herrlichen Brief an Albrecht von Brandenburg jene Scheu, ſich den erſchreckenden Thatbeſtand des Verderbens völlig zu geſtehen. Ja er übertreibt dieſe Pietät ſo ſehr, daß er aus den Briefen an Staupitz und Papſt Leo X. (30. März 1518) herausließt, Luther habe ſich dahin gedrängt geſehen, auf eine Art Inſpiration des Papſtes in dieſer Sache zu hoffen. Zu dieſer freilich in keinem der gleichzeitigen bedeutenden Männer vorhandenen Anſicht zwang ſich Luther keineswegs, ſondern Dr. Vorreiter erklärt ſo gezwungen, als habe Luther aus des Papſtes Wort eine Norm für ſein Gewiſſen machen wollen, weil der heilige Geiſt darin reden würde. Wollte Luther in jedem wiedergeborenen Chriſten Chriſti Bild ſchauen und Chriſti Stimme vernehmen, ſo darf er ja auch wohl den Brief an Staupitz ſchließen: Hunc (Christum) expecto iudicem e Romana sede pronunciantem, ohne damit dem Papſt Inſpiration zuzuſchreiben. Daß er keineswegs von dorther eine Norm des Glaubens annehmen will, ſondern in größter Selbſtgenugſamkeit und Selbſtgewißheit von der Wahrheit ſeiner Lehre jenen den Schwärmern ſo nahekommenden Enthuſiasmus des Papſtes, womit er ſich auf die Trümmer der Kirche

wie ein Räuzlein geſetzt hat, auf ſich beruhen läßt, zeigen die in jenem Brief folgenden Worte: Sufficit mihi dulcis redemtor et propitiator Dominus meus Iesus Christus, cui cantabo, quamdiu fuero. Si quis autem voluerit cantare mecum, quid ad me? ululet, si libet, vel secum.[1]) Auch die weiteren vom Verfaſſer aufgeworfenen Fragen: „wie nun, wenn der Papſt verwarf? konnte Luther naiv den Willen haben, in jedem Fall, auch wenn der Papſt Widerruf verlangte, zu gehorchen?“ beantworten ſich leicht. Denn zum Beweiſe, daß Luther weder ſich noch Andere gewaltſam täuſchen wollte, hat er in den natürlicherweiſe unterwürfig gehaltenen Brief an den Papſt auch die deutliche Antwort auf dieſe Frage hineingeſchrieben: Revoeare non possum.[2]) Auch nicht allein mit ſolchen Sätzen Gregors von Nazianz: nec vera tutum est loqui in Ecclesia, praesertim gravibus peccatoribus ſtillt Luther ſein ungeſtüm zum Hervortreten drängendes Herz, ſondern mit dem ächteſten, an die eigene Richtigkeit mahnenden Reformatorenwort: scio quod Christus mea opera non eget. Auch was ſonſt über Luthers gewaltſame Täuſchung beigebracht wird, hat kein beſſeres Fundament. Weder die übertriebene Meinung, als habe Luther vom Papſt eine Art Inſpiration erwartet, noch die übergroße Zartheit in Behandlung des Papſtes ſind begründet. Der Angriff auf den Papſt, der dem Verfaſſer nicht ſcharf und entſchloſſen genug iſt, wird ihm doch auch bald zu ungeſtüm und trotzig.

Die Begebenheiten des October 1518, die Verhandlungen mit Cajetan in Augsburg ſollen die Wendung herbeigeführt haben, daß Luther ſtatt das Papſtthum unbefangen zu würdigen, in die entgegengeſetzte Strömung ſich warf und den Antichriſt darin erkennen wollte. Ohne dem Werden dieſes Gedankens in Luthers Gemüth genauer mit dem Verfaſſer nachzugehen, halten wir doch den Widerſpruch, welchen der Verfaſſer zwiſchen Luthers Ueberzeugungen und den auf Miltitz's Veranlaſſung an Papſt Leo X. geſchriebenen Brief (vom 3. März 1519) findet, für nicht ſo groß, wie ihn der Verfaſſer macht; der Lüge will er ſelbſt Luthern nicht zeihen, nur „ſehr diplomatiſchen Verhaltens“. Aber es iſt doch auch in dieſem Brief nicht ſo, daß Luther ganz von ſeiner Gewiſſensüberzeugung über die Wahrheit deſſen, was er geſagt und geſchrieben, ſchweigt; ſondern mit ſcharfen Worten wiederholt er ſeine Polemik gegen Tezel und deſſen Geiſtesverwandte, qui insulsis suis sermonibus sub nomine Beatitudinis tuae non nisi deterrimam avaritiam coluerunt.[3]) Wahr iſt es ja dann wohl, daß Luther durch die Leipziger Disputation über ſeinen reformatoriſchen Beruf noch klarer wurde und das Zeichen zum erſten Bruche mit Rom gab: aber das iſt nicht wahr, daß Luther das Gericht Gottes vergeſſen hatte, welches durch antichriſtliches Regiment über die gefallene Kirche verhängt war, daß er kein Auge mehr hatte für die Geſammtſchuld der Kirche, ſondern das Antichriſtenthum nur auf einem Punkt ſah und es gewaltſam aus der Kirche hinauszudrängen ſuchte. Gerade die geordnete chriſtliche Obrigkeit ſoll vorangehen im Kampf gegen Rom und Jeder, ſeines Chriſtenberufs eingedenk, daran Theil nehmen; dazu iſt es doch nur gerecht, wenn Luther in jener Vorrede zum Commentar des Briefes an die Galater (September 1519), ſich auf die Beſchwerden des Augsburger Reichstages ſtützend, sancte et auguste inter Romanam Ecclesiam et Romanam Curiam unterſcheidet.[4]) Auch der Verfaſſer muß zugeben, daß Luther zwar immer wieder einen einzelnen Antichriſt ſuche, nur nicht ſtreng nach den Kennzeichen, die Paulus giebt; aber im Nu ſchiebe ſich ihm der johan-

[1]) De Wette I, S. 118. — [2]) Ib. p. 121. — [3]) De Wette I, S. 234.
[4]) De Wette I, S. 333.

neiſche Gedanke von den Antichriſten als einer geiſtigen Richtung unter.[1]) Und dann gilt doch auch, was bei der Gedächtnißfeier von Luthers Todestag 1846 Dr. Riedner ſo ſchön ausgeſprochen hat: „Luther hat gezürnt und gebräut: und nicht, nach der Schwächlinge Art, den Sachen allein; nein, den Perſonen zugleich: denn er wußte, daß Lüge nicht wäre ohne Lügner, und Unrecht nicht wäre ohne Ungerechte.... Nicht lange, und Luther iſt viel weiter vor, als am Tage der Theſen. Er hat ans Volk, wie an den Fürſten der Kirche geſchrieben; die Länder wachen auf, und Rom fängt an zu fürchten, nicht Gott, aber die Menſchen."

Dazu, daß Luther mehr und mehr ſich in die Vorſtellung, zu Rom iſt der Antichriſt, hineinarbeitete, ſoll die durch Melanthon und die Nürnberger Freunde eröffnete Verbindung mit dem Humanismus am meiſten beigetragen haben, bis dann in Hutten das revolutionäre Ritterthum, auf politiſchem Boden ſcheinbar loyal, weil zu Anfang in Uebereinſtimmung mit dem Kaiſer, dazu kam. Die Stellung zu Hutten, deſſen Gewicht überſchätzt, und die zu Melanthon, deſſen Gewicht unterſchätzt wurde, haben wir ſchon oben erwogen. Das Maß der Ehrerbietung, welches Luther Ende 1518 Reuchlin erwies, war nach dem Geſtändniß Dr. Vorreiters ein gerechtes; aber aus dem Brief an Erasmus (28. März 1519) ſchließt er auf einen Bruch in Luthers Entwickelung, während dieſer doch nur für eine Zeit lang den humaniſtiſchen Stil annimmt, gerade ſo wie er de servo arbitrio in weniger barbariſchem Latein zu ſchreiben ſich bemühte, weil er mit dem Altmeiſter der Humaniſten zu thun hatte. Ein Zeichen, daß Luthers geſammte Stellung in der Kirche gelitten hatte, vermögen wir darin nicht zu erblicken. Deſſen ſollte man ſich billig freuen, daß Luther mit eingeht in die Tendenz der Humaniſten, beſonders des Erasmus, die Theologie ſo populär zu machen, daß auch Laien in ihr mitzureden hätten; man ſollte nicht ſcheel dazuſehen, daß Luther die ganze Univerſität zu Richtern haben will, nicht allein die Theologen, wie Eck, der die Logiſten, Aerzte, Artiſten weigerte. Soll Luther dabei nur auf den Beifall der Humaniſten gerechnet haben, ſo kann doch nur eine ungeſunde Theologie ſo ganz apart und excluſiv gegen die anderen Facultäten ſich ſtellen, in Dingen zumal, wo die Fachgelehrſamkeit zu ſchweigen hat und das nach Heil und Seligkeit ringende Herz der Laien mitſprechen muß. Daß nun Luther in dem mit ſolchen Bundesgenoſſen unternommenen Kampf wider das antichriſtiche Rom auch ſeinen Zorn nach ſeiner myſtiſchen Art für gerecht und gottgewirkt hielt, iſt ja wahr; aber der Gerechtigkeit halber wollen wir aus eben denſelben Briefen, die als Belege dafür dienen, die Stellen notiren, nach welchen die Ungeſtümheit ſeines Angriffs ſich nicht ſo nothwendig in ſeinen Kampfplan einreihte, als es dem Verfaſſer erſchienen iſt. Da ſagt Luther auch: Non tamen negare possum, me esse vehementiorem quam oporteat.[2]) Nec hoc a me agitur, ut seditionem moveam, sed ut concilio generali libertatem asseram.[3]) Wir denken, das heißt deutlich die Revolution abweiſen und — nach der früheren Definition des Verfaſſers recht conſervativ — auf die Autorität der Concilien ſich berufen. Ebenſo froh war doch zu begrüßen, daß die Tradition ins Licht geſetzt ward, als die Vallaſche Schrift über die Schenkung Conſtantins dazumal durch Hutten in Luthers Hand kam, ſtatt daß man den furchtbarſten Eindruck derſelben auf Luther beklagt. Ranke hat ja wohl Recht, Luthers letzte Schrift „Wider das Papſtthum zu Rom vom Teufel geſtift. 1545" nicht blos die bitterſte, mit Schmähworten am meiſten angefüllte, ſondern auch in ſich ſelber heftigſte und feindſeligſte zu nennen, welche

[1]) Leipzig 1846, S. 4. — [2]) De Wette I, S. 418. — [3]) Ib. p. 479.

den Geiſt der alten Komödie athmet, worin die Abweichung von der Regel als das Weſen des Gegentheils betrachtet, in ihrer inneren Falſchheit ergriffen und in den Koth getreten wird. Das kann uns aber, denen es mit den heutigen Mitteln der Forſchung leichter wird, hiſtoriſche Gerechtigkeit zu üben, nicht hindern uns des von Gott geweihten Bundes zwiſchen Reformation und Humanismus zu freuen; ja gerade durch dieſen ſind die Nebel zerſtreut, welche über der heiligen Schrift und ihrem Verſtändniß, wie über der Geſchichte der Kirche lagen.

Um der humaniſtiſchen Partei auch durch eine Schrift Vorſchub zu thun, verfaßte Luther ſein Buch „An den Adel deutſcher Nation", das auch Andere, die keinen Einfluß des Humanismus auf Luther ſtatuiren, nicht frei von revolutionärem Beiſatz finden. Unſer Verfaſſer findet in den Conſequenzen der großen, für Luther neu aufgegangenen theologiſchen Wahrheiten (über das allgemeine Prieſterthum, die Schriftautorität und die Wahrheit der Kirche — Chriſtenheit, ſagt Luther eigentlich) den Einfluß der Huttenſchen Beſtrebungen am feinſten und geiſtigſten, aber auch am mächtigſten. Zu dieſen Conſequenzen aus dem allgemeinen Prieſterthum gehört erſtlich die Erwartung, daß Gott durch den Laienſtand jetzt ſeiner Kirche helfen werde, zweitens die Forderung, daß die Geiſtlichkeit in gleicher Weiſe wie alle anderen Chriſten der weltlichen Obrigkeit unterthan ſein ſollen; ebenſo ſollen die in Anſpruch genommene Freiheit der Schriftauslegung und die dem weltlichen Schwert übertragene Macht, Concilien zu berufen, der revolutionären Partei bequeme Handhaben geboten haben. Die ſpeciellen Vorſchläge Luthers werden vom Verfaſſer zum großen Theil an ſich ganz löblich gefunden, nur drängten ſie zu ſehr auf ſofortige und darum rechtloſe Durchführung. Indeß Luther hat ja die 26 oder in den ſpäteren Auflagen 27 Punkte nur als Vorſchläge, wovon in den Conciliis zu handeln, aufgeſtellt, und ſeine Rathſchläge zu ſolches greuliches Weſens Beſſerung übergiebt er der weltlichen Gewalt oder gemeinem Concilio. Das iſt doch der vom Verfaſſer ſelbſt als conſervativ anerkannte Rechtstitel. Und wenn auch Luther ſeine Polemik gegen das Papſtthum als den Endchriſt noch durch Einſchiebung eines 27. Punktes verſtärkt hat, die Geſammtſchuld der Kirche läßt er nicht außer Augen; er nennt den päpſtlichen Anhang, Biſchöfe und Mönche daneben, läßt ſich aus über Wallfahrten, Sonntagfeier und Kirchweihen, die Schuld der Univerſitäten und gar ernſt über weltliche Gebrechen, Kleiderpracht, Uebermaß fremder Specerey, Zinskauf, Freſſen und Sauſen, gemeine Frauenhäuſer. Die Fugger nennt er ausdrücklich als Verderber des Handels. Sollte er dabei nicht das Gefühl einer Geſammtſchuld des ganzen Volkes gehabt haben? Man nehme noch dazu den Hinweis auf die ehemalige Stellung der deutſchen Kaiſer und auf die Freiheiten der gallicaniſchen Kirche. Aehnliches für die deutſche Nation fordern, kann nicht revolutionär ſein, zumal bei dem Schlußwunſch, daß Gott ſonderlich dem chriſtlichen Adel deutſcher Nation einen rechten geiſtlichen Muth geben möge, der armen Kirche das Beſte zu thun.

Auch die andere Schrift, womit Luther den Gelehrtenſtand aufrief, die Kirche aus der babyloniſchen Glaubens- und Lehr-Gefangenſchaft zu befreien, hat ſolche Stellen, worin die Schuld dieſes Standes, der Univerſitäten zumal, aufgedeckt wird. Für unſeren Verfaſſer, der Luthers gewaltſames Verfahren mit ſeinen literariſchen Gegnern übrigens nicht unrichtig charakteriſirt und dann begreiflich zu machen ſucht, wie Luther bei der exegetiſch wie dogmatiſch ſo ſchlecht begründeten Lehre von der unſichtbaren Kirche bleiben konnte, hat jene Schrift darum ſo Bedenkliches, weil darin alles Verſtändniß für die Autorität, für die rechtsbildende Kraft der Kirche verloren gegangen iſt: ja Luthers Worte würden

darauf führen (wie er auch „Von Conciliis und Kirchen“ 1539 wirklich ſagt), daß nicht einmal die Geſetzgebung der Jeruſalemiſchen Synode (Apoſtelgeſch. 15) verbindlich ſei. Dazu nun viele große Verirrungen: das Amt läßt Luther in derſelben zufälligen Weiſe entſtehen, wie die unſichtbare Kirche ihm nur zufällig an Perſonen und Orte gebunden iſt; die Thätigkeit, welche Luther allein als von Gott eingeſetzt anſieht, iſt die des Predigers. Wie anſtößig für einen hochkirchlichen Sinn, der Selbſtgerichtsbarkeit des Klerus begehrt und die allen Ständen vertrauten großen religiös-ſittlichen Aufgaben gering erachtet, wenn es de captivitate Babylonica heißt: Prieſterwerk ſei nicht beſſer als Mägdewerk, und wer das Prieſterwerk als beſſer anſehe, ſei zu warnen in dieſen Stand zu treten; Prieſtermord ſei nicht ſchlimmer, als wer einen Bauern todt ſchlägt. — In derſelben Linie liegt, daß Luthers Aeußerungen über den Bann und namentlich über die Ehe, worin er ſich ſo frei gehen ließ, als Beweiſe angeführt werden, wie meiſterlich Luther Alles verſtand, was auf dem Gebiet der unſichtbaren Kirche, des ſubjectiven Glaubens zu leiſten iſt, aber die ſichtbare Kirche mit ihren heiligen Ordnungen habe er aufgegeben, ſie ſei ihm nur eine beſondere auf die unſichtbare vorbereitende Form des Daſeins. Ein Glück, daß bei den Sacramenten, wo Luther ſo bedenklich alles in den Glauben geſetzt hatte, der Punkt von ihm feſtgehalten iſt, von dem aus im Lutherthum in neueſter Zeit ein immer beſſeres kirchliches Verſtändniß gewonnen iſt. Unter dieſen Umſtänden ſoll die Wahrheit der lutheriſchen Reformation ſich weſentlich auf das Gebiet der Lehre gedrängt haben, und da iſt die Grundlehre die von der Rechtfertigung aus Glauben. Indeß Luther nahm auch den Glaubensgegenſtänden, der richtigen Idee der Kirche, dem Sacramente und dem mit dieſem verbundenen Wort ihre natürliche Kraft und konnte daher dem Glauben nur aus einem doppelten Grunde rechtfertigende Kraft zuſchreiben: entweder er rechtfertigt ſofern er der Anfang der Heiligung iſt, oder aber ſofern ſich in ihm ein geheimer Rathſchluß Gottes offenbart. Luther wählte die letztere prädeſtinatianiſche Faſſung und verdient alſo denſelben Vorwurf, der neuerlich Zwingli aus dem gleichen Lager gemacht iſt, aber mit gleichem Mißverſtändniß. Denn in der Schrift, worin Luther dieſen Prädeſtinatianismus am lebhafteſten vertritt, de servo arbitrio 1524 gegen Erasmus, werden drei einander corrigirende Gedankenreihen unterſchieden: erſtlich Luther komme, indem das vermittelnde Wirken der Kirche wegfällt, zu der Lehre von einem heimlichen Rathſchluß Gottes; zweitens, indem er auch Heiden zu Zeugen der Wahrheit aufruft, bringe er es nur zu einer im Grunde heidniſchen Vorſtellung von einem nothwendigen Wirken Gottes in der Weiſe eines Fatums; drittens, indem das einfach chriſtliche Bewußtſein reagirt, ſtelle er wieder Sätze hin, von denen aus ſich die Conſequenzen jener verkehrten Anſchauungen vollſtändig umſtürzen laſſen. Einmal freilich, wo ihn das Bedürfniß der Vermittelung der Gegenſätze getrieben zu haben ſcheint, komme er auf eine ſehr bedenkliche dualiſtiſche Behauptung. Es ſind die gleichen Vorwürfe, die man gegen Zwingli erhoben hat, in der Meinung mit Luther ſtehe es ganz anders. Wie aber dort Zwingli in Schutz zu nehmen war, ſo hier Luther. Zugeſtehen können wir ja, daß beide Reformatoren die Vermittelung der Gegenſätze wiſſenſchaftlich noch nicht gefunden haben und daß namentlich Luther in dieſem, die Diatribe des Erasmus Stück für Stück zerſägenden Buch gerade das löſende Wort ſchuldig bleibt, wenn er an die Grenze des Geheimniſſes geführt hat. Aber auch die neueſten Verhandlungen, welche mit mehr wiſſenſchaftlicher Methode über die erſte Gedankenreihe gepflogen ſind, dünkt uns, weiſen auf das Feſthalten eines heimlichen Rath-

ſchluſſes hin, nur daß ihm die Kraft innewohne ſich zu offenbaren und daß jener Anſchein vermieden werde, den die Sache bei Luther haben kann, als ob das dualiſtiſche Kämpfen des guten und böſen Princips in den Menſchen alle menſchliche Geſchichtsentwickelung in ſich auflöſen und auslöſchen wollte. Daß eine Vermittelung der Kirche irgendwie Heilsgewißheit ſpenden könne, ohne das ſchließliche Siegel durch das Zeugniß des heiligen Geiſtes, der auch ganz anders richten kann, als die ſichtbare Kirche, wird unſererſeits ſtets beanſtandet werden. Die zweite Gedankenreihe berichtigt ſich uns, wenn wir, wie ſich gebührt, die dritte dazu nehmen, dahin, daß Luther den verborgenen Gott als vollkommenſtes liberum arbitrium denkt, nicht als eherne Nothwendigkeit, der in Erasmiſcher Tropologie menſchliche Eigenſchaften zukämen. Die der Menſchenwelt zugekehrte Seite iſt eine necessitas immutabilitatis, durchaus keine coactio und violentia; gar ſehr iſt auf des Menſchen cooperatio als ethiſch nothwendig gerechnet. Zudem wird man nicht verlangen, namentlich nicht in damaliger Zeit, daß in Einer Schrift alle Punkte erledigt werden. Luthers Sinn für Geſchichte haben wir ſchon oben gerühmt. Und wem das servum arbitrium anſtößig iſt, der erquicke ſich an der Schrift, deren Titel ſchon genug beſagt und die ſich zu der vorigen etwa wie der zweite Theil von Schleiermachers Dogmatik zum erſten verhält: wir meinen die Schrift de libertate Christiana 1520, welche die tiefſte Myſtik mit der reformatoriſchen Grundlehre, die vollſte und ſicherſte Behauptung dieſer Lehre mit der in ihr ſelbſt begründeten rückſichtsvollen Milde in Hinſicht auf praktiſche Durchführung ihrer reformatoriſchen Conſequenzen vereinigt[1]). So wird man auch über die letzten Vorwürfe fortkommen, welche Dr. Vorreiter gegen Luther erhebt, daß er der heiligen Schrift einen übeln Dienſt durch ſeine kritiſchen Bedenken nicht allein gethan habe, ſondern noch mehr dadurch, daß er jeden auf ſeine eigene Fauſt an das Verſtändniß derſelben gewieſen habe; darüber ſei die Vertiefung in die heilige Geſchichte vergeſſen und dieſer Mangel habe in ſeiner Kirche ſo äußerſt verderblich nachgewirkt.

Auch Luther hat dieſen Mangel ſeiner Zeit erkannt, wollte ihm aber gerade abhelfen durch die Eröffnung der primitiven Quelle, zu deren Verſtändniß — deß war er gewiß — der heilige Geiſt, der in alle Wahrheit führt, ſchon helfen werde. Luther iſt nicht, wie das Reſultat des Verfaſſers lautet, vor der Aufgabe erſchrocken, der ganzen Kirche zur Umkehr zu helfen; der Glaube an die Möglichkeit dieſer Umkehr iſt ihm nicht durch eine antichriſtliche Bundesgenoſſenſchaft geraubt, ſo daß er fortan nur das Heil der Einzelnen im Auge gehabt hätte. Luther kannte vielmehr die Senfkornnatur des Reiches und wußte, daß, wie Rom nicht in Einem Tage gebaut ſei, er auch nicht die Aufgabe habe, das ihm antichriſtlich erſcheinende Weſen in Einem Tage zu vernichten; man müſſe im kleinen Kreiſe und für ſich die Reformation beginnen und der Zeit erharren, wo es Gott gefallen werde, allen böſen Rath und Willen zu brechen und den Sauerteig durch alle Maſſen hindurchdringen zu laſſen. So harren auch wir noch unſeres Gottes, der allen Zwiſt in den Kirchen und in der Welt ſchon ſtillen und die unſichtbare Gemeinſchaft ſeines Reiches auch ſichtbar herrlich darſtellen wird, wenn es ihm gefällt.

Wittenberg. **A. Harmann.**

[1]) Köſtlin in Herzogs Real-Encyklopädie VIII, S. 581.

Leben und Wirken des Dr. Gottfried Menken, weiland Paſtor Primarius zu St. Martini in Bremen. Von Dr. O. H. Gildemeiſter. Zwei Theile. (Mit einem doppelten Bildniß Menkens.) Bremen, Verlag von C. Ed. Müller. 1860.

Angezeigt

von Dr. Jul. Müller in Halle.

Dieſe Biographie iſt als ein Supplement zu der neuen Ausgabe von Menkens Werken, welche in den Jahren 1858/59 erſchienen iſt, zu betrachten. Sie ſchließt ſich an an die vom Herausgeber kurz vorher veröffentlichten Briefe Menkens an ſeinen Freund, den Paſtor Achelis in Arſten.

Gottfried Menken, Sohn des damaligen Kaufmanns Gootje Menken und einer Enkelin des Bremiſchen Theologen Lampe, Marie, geborene Tiling, iſt geboren zu Bremen den 29. Mai 1768. Wir ſehen ihn, eng verbunden mit ſeinem älteren Bruder Johann Heinrich unter ſeinen Geſchwiſtern heranreifen; die Confirmation empfangen und das Gymnaſium beſuchen; wir leſen Fragmente aus einem Aufſatze über die Myſtik, der Menken damals zugethan war, und aus einem Liede: dem Erlöſer, und werden raſch hinübergeführt in ſeine Univerſitätsſtudien. Allein gerade hier hätten wir, inſofern es die Beſchaffenheit der Nachrichten über Menkens Leben dem Herausgeber geſtattete, etwas mehr Weite gewünſcht. Was ſind es für Einflüſſe geweſen, die den jungen Menken vor dem in jener Zeit ſo mächtigen Rationalismus bewahrt und ſein Herz zur evangeliſchen Frömmigkeit gezogen haben? Hat die Mutter auf ihn in dieſer beſtimmten Richtung gewirkt? Oder verdankt er die Weckung dieſes Sinnes vielleicht beſonders dem damals noch ſchriftgläubigen Stolz, dem Prediger an der Martinikirche? Oder iſt er überwiegend auf ſelbſtſtändigem und innerlichem Wege zur heiligen Schrift geführt worden?

In dem Schlußabſchnitt II, S. 214 f. werden aus einem ungedruckten Aufſatze von ihm ſelbſt über ſeinen Entwickelungsgang Stellen mitgetheilt, die wohl auf die erſte Annahme deuten: „Es iſt mir gegangen, wie ich glaube, daß es allen Menſchen geht (?): ich habe eher kindlich geglaubt, ehe ich philoſophiſch gedacht habe. — Es kam mir ſo wenig ein Gedanke daran, das Daſein Gottes zu bezweifeln und zu beweiſen, als mir noch nie in meinem Leben ein Gedanke daran gekommen iſt, die Glaubenswahrheit zu bezweifeln oder zu beweiſen, daß mein Vater mein Vater iſt. So war es alſo Sage, Ueberlieferung, poſitive Lehre, wodurch ich den Begriff eines Gottes zuerſt erhielt, und nicht nur den leeren Begriff und nicht eine geiſtloſe Herzählung aller göttlichen Vollkommenheiten, man hielt mich zur Verehrung dieſes Gottes als eines Lebendigen, Nahen, Hörenden und Helfenden an, und ich faltete ihm meine kleinen Hände, ehe meine Seele noch wußte, was Zweifel oder Beweis ſei.“

Im Jahre 1788 geht Menken zuerſt nach Jena, um daſelbſt Theologie zu ſtudiren. Hier zieht ihn beſonders ein Griesbachſches Colleglum über die Geſchichte der Reformation an, dagegen führt ihn die Art, wie Döderlein u. A. die Exegeſe treiben, zu dem Entſchluſſe die exegetiſchen Vorleſungen gänzlich aufzugeben und die heilige Schrift privatim deſto eifriger zu ſtudiren. Dabei ſchwindet die jugendliche Vorliebe für die Myſtik immermehr, indem er ſich gewöhnt, ihre Sätze an den Prüfſtein der heiligen Schrift zu halten. Nach anderthalb Jahren vertauſcht er ſein Studium in Jena mit dem in Duisburg — ein merkwürdiger

Entſchluß, da Duisburg ſchon damals ſehr geſunken war und nur etwa 50 Studenten zählte. Was der Herausgeber S. 28 anführt, ſcheint zur Erklärung doch nicht hinreichend. Seine Lehrer ſind hier Berg, Möller und Grimm, beſonders der Erſte, an den er ſich mit Liebe und Pietät anſchloß. Hier lebte er zunächſt anderthalb Jahr als Studioſus der Theologie in engem Freundesbunde mit Dorfmüller und Berkenkamp, am meiſten mit Schlegtendal, einem Juriſten, dem Sohne eines Profeſſors der Jurisprudenz Schlegtendal in Duisburg, auch mit dem einige Meilen von Duisburg als Gehülfsprediger angeſtellten Achelis. Seine religiöſen Ueberzeugungen ſcheinen ſchon damals im Weſentlichen die Geſtalt angenommen zu haben, die er ſpäter in ſeinen Schriften darlegt. Er nimmt aus Autorität der Kirchenlehre nichts an als — unbewußt — den ſtrengen Inſpirationsbegriff, und gelangt ſo vermittelſt der heiligen Schrift zu einem religiöſen Syſtem, welches Jeſum Chriſtum in ſeiner Menſchheit der Anlage nach die Sündlichkeit und den Tod in ſich tragen, aber die Anlage zur Sünde niemals verwirklichen, vielmehr ſie in ſeinem Tod am Kreuz völlig vernichten läßt.

Nun folgen drei Jahre der Candidatur (1791—94), welche Menken zumeiſt in Duisburg verlebte, das letzte Jahr als Hülfsprediger bei dem Pfarrer Schöller in Uedem. In Duisburg giebt er ſeine erſte Schrift heraus, welche gegen den Profeſſor Grimm gerichtet iſt: Beitrag zur Dämonologie. Sie bringt ihn in eine vorübergehende Berührung mit dem Grafen Fr. L. Stolberg, der ihm ſein anerkennendes Urtheil, wie er es in den Noten zu ſeinen „auserleſenen Geſprächen Platons“ ausgeſprochen, mittheilte. Von Uedem aus machte er die Bekanntſchaft des greiſen Arztes Samuel Kollenbuſch, von dem er ſpäter bekennt, „daß er dieſem Manne unter allen Menſchen am meiſten zur ewigen Dankbarkeit verbunden ſei, und daß er ſeine Freundſchaft für eine der allergrößten göttlichen Wohlthaten in ſeinem Leben halte.“ In dieſem Anſchluß an Kollenbuſch ſcheint er ſeine eigenthümliche theologiſche Anſicht weiter ausgebildet zu haben, wie er ſie ſpäter beſonders in ſeinem „Verſuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift“ und in ſeiner „Erklärung des elften Capitels des Briefes an die Hebräer“ dargelegt hat. So ſeine Lehre, daß die Sündlichkeit und Sterblichkeit der Menſchen, als Folge des übeln Verhaltens ihres Stammvaters in der Prüfung, nicht ihre Schuld, ſondern ein Unrechtleiden für ſie ſei, und daß Gottes Erlöſung durch das Verdienſt des Mittlers eine That ſeiner errettenden Gerechtigkeit ſei, — daß das Leiden und Sterben Jeſu Chriſti nicht eine Strafe geweſen, wodurch er einem Zorne des Vaters genug gethan, ſondern Ordnung der prüfenden Gerechtigkeit Gottes in Beziehung auf ihn ſelbſt, der Liebe und Gnade Gottes (nicht der Gerechtigkeit nach dem Vorigen?) in Beziehung auf die Menſchen, um Alle, die durch ihn zu Gott kommen, zu erlöſen und zu heiligen, — daß dieſe Heiligung auf Erden vollendet werden könne.

Im Jahr 1794 wird Menken zum (ordinirten) Hülfsprediger des reformirten Pfarrers Kraft in Frankfurt a. M. gewählt; mehr, wie es ſcheint, dem Wunſche des Vaters als eigener Neigung folgend, nimmt er den Ruf an. Hier lernt er mit unbeſchreiblicher Freude die Reden Bengels über die Offenbarung des Johannes kennen. Bengel, deſſen Gnomon er ſchon in Jena viel gebraucht und ſeinen Freunden empfohlen hatte, iſt unter den Theologen ſein vornehmſter Lehrer; dieſe beiden Bücher, den Gnomon und die Reden, erklärt er in einem Briefe an ſeinen Freund Schlegtendal bei Weitem für die beſten unter allen menſchlichen Schriften, ſo viele ihm bekannt geworden ſind. Sonſt iſt ihm, was er damals von Hamanns Schriften erlangen kann, ein köſtliches Kleinod; von ſeinem „Gol-

gatha und Scheblimini" schreibt er: Wenn die Seichtigkeit der Menschen mich grämlich und mißmüthig gemacht hat, oder wenn ich mit dem lauen Wasser der Reden und Schriften im Geiste des Zeitalters den Magen meines inneren Menschen verderbt habe, so curire ich ihn oft mit diesem „wenig Weins".

Die französische Revolution erschütterte damals die Welt und bedrohte in ihren Folgen immer mehr das westliche Deutschland. Menken gehörte zu den Wenigen, welche die dämonische Natur dieser Bewegung erkannten; er bestritt sie in einer im Jahre 1795 gedruckten Broschüre: Ueber Glück und Sieg der Gottlosen.

Im Jahr 1796 wird Menken von der reformirten Gemeinde in Wetzlar, dem Sitz des damaligen Reichskammergerichts, zum Pfarrer gewählt, wohin ihm seine jüngere Schwester Lene (Helena) folgte, um ihm die Wirthschaft zu führen. Dort hatte er Gelegenheit, die unmittelbare Bekanntschaft der französischen Sambre- und Maaß-Armee unter Jourdans Commando zu machen, bis sie von den Oesterreichern unter Erzherzog Karl wieder über den Rhein zurückgedrängt wurde. Doch wiederholen sich von nun an, um dies vorgreifend zu bemerken, diese Berührungen mit den Franzosen öfters und folgen ihm nach, als er im J. 1802 nach Bremen geht, und führen 1810 und 11 zur Einverleibung Bremens in das französische Kaiserreich, bis zur Befreiung von dem französischen Joch im Jahre 1813.

In dem herrschenden Geiste Wetzlars findet Menken ebensowenig seine Heimat als in Frankfurt a. M.; doch öffnen sich überall einzelne Seelen seiner Wirksamkeit. Hier in Wetzlar giebt er im Jahre 1797 auf Betrieb seines Freundes Hassenkamp seine „christlichen Homilien" heraus, Predigten, welche, sowie die später von ihm veröffentlichten Sammlungen und die 4 Jahre nach seinem Tode erschienenen „homiletischen Blätter", voll sind von Schriftauslegung, reiche Fundgruben eines in der Schrift festgegründeten Wissens. Er giebt darin der analytischen Predigtmethode den entschiedenen Vorzug vor der synthetischen und hat bei seiner Auffassung dieser Methode völlig Recht; er setzt sie darein, „das Wort Gottes wie ein Spruchkästlein zu gebrauchen, den Text nichts als ein Motto sein zu lassen". Mit dem Dr. Koilenbusch steht Menken um diese Zeit in vielfachem Verkehr. Er läßt sich über eine ihm eingesandte Predigt von ihm ein Urtheil gefallen, welches, wenigstens wie es vorliegt, nicht hinreichend begründet erscheint, und giebt ihm seine eigenen Gedanken über die Versöhnungslehre in verbesserter Gestalt wieder.

Der Herausgeber vertheidigt hier Menken gegen den ihm häufig gemachten Vorwurf, daß er in der Verwaltung des geistlichen Amtes die specielle Seelsorge vernachlässigt habe. Daß er auch in diesem Zweige des geistlichen Amtes thätig gewesen, hebt er mit Recht hervor; aber warum sollten wir verleugnen, daß die Gabe Menkens, des ausgezeichneten, gründlichen Predigers und Katecheten, weniger nach dieser Richtung gegangen ist?

Im Jahre 1802 wird Menken nach seiner Vaterstadt Bremen als Pastor an St. Pauli berufen. Damals fehlte es Bremen wohl nicht ganz an gläubigen Predigern, auch nicht an erweckten Seelen aus der Gemeinde, unter denen uns der Verfasser besonders die treffliche Meta Post, später eine innige Freundin Menkens vorführt. Stolz aber und Häseli hatten sich, irre geworden an ihrem Lehrer und Freunde Lavater, dem damals allgemein herrschenden Rationalismus zugewendet. Mit Ewald tritt Menken in ein näheres Vernehmen und übernimmt, als dieser im Jahre 1805 als Professor nach Heidelberg geht, die Fortsetzung der von ihm gegründeten Monatsschrift. In der Vorrede zu einem Lehrbuch, dessen er sich damals bei seinem Confirmanden-Unterricht bediente, sagt er unter Anderem: „Von der Conformität oder Nonconformität dieser Schrift mit Symbolen

der Kirche würde ich gern reden, wenn noch eine Kirche wäre." (Wie ſchwer muß es Menken bei dieſer Anſicht geweſen ſein ſich der Weiſe der Bremiſchen Behörden zu widerſetzen, „die Prediger in den Berufsſchreiben als Staatsbeamte zu bezeichnen und ſie ſo zu Dienern der Staatszwecke zu machen!" II, S. 60.) Da es aber (ohne Zweifel mit aller philoſophiſchen Conſequenz) dahin gekommen iſt, daß bei dem Bekenntniß einer poſitiven Religion jeder Einzelne ſeinen Kopf für die alleinige Quelle der Erkenntniß und ſeine Meinung für die einzige Norm der Wahrheit hält und erklärt und ſo angeſehen und von ſeinen andächtigen Zuhörern und geneigten Leſern verehrt haben will und zu Preis und Ehren der Aufklärung des Zeitalters wirklich verehrt hält, ſo wäre es lächerlich davon reden zu wollen. Mir kommt es lediglich darauf an, ob die Chriſten, die Bibelverehrer, dieſes Buch für chriſtlich, für ſchriftgemäß erkennen oder nicht."

Am 12. Mai 1806 verheirathet ſich Menken mit einem durch Frömmigkeit, Geiſt und Bildung ausgezeichneten Mädchen, Marie Siebel aus Barmen. Weshalb dieſe Ehe nicht glücklich war, was es iſt, das ſpäter ſogar zu einer Trennung der Ehegatten führte, darüber ſehen wir uns in dieſem Leben Menkens vergeblich nach Aufſchluß um. — Seine Wirkſamkeit in Bremen wächſt von Jahr zu Jahr, und im Jahre 1811 wird er zum Paſtor Primarius an der St. Martinikirche befördert; Treviranus wird, um dies vorauszunehmen, im Jahr 1814 zweiter Paſtor an dieſer Kirche, und Menken begrüßt ihn am heiligen Chriſttage mit ſchönen herzlichen Worten.

Das traurige Schickſal, das Bremen in dieſer Zeit traf, die Unterwerfung unter die franzöſiſche Herrſchaft, führte für Menken auch eine innige Freude herbei; ſein alter Freund Dorfmüller kommt von Hamburg nach Bremen als Präſident des Aſſiſengerichts. Sonſt hatte er mannichfach zu leiden unter dem Polizeiſyſtem der franzöſiſchen Regierung. — Nachdem Tettenborns Streifcorps Bremen ſchon vorher auf kurze Zeit eingenommen hatte, verließen die Franzoſen es definitiv den 25. October 1813. Doch ſollte Menken die Zeit der wiedergewonnenen Freiheit nicht ruhig genießen; zuerſt das ernſte Mißbehagen an den bei der Wiederherſtellung der Bremer Verfaſſung für die Geiſtlichkeit getroffenen Einrichtungen, ſodann eine anderthalb Jahr währende Krankheit hinderten ihn daran. Nach ſeiner Wiederherſtellung predigte er aufs neue mit großer Gewalt. Hier entwickelte er unter Anderem zu Matth. 26, 36—46 die nach ihrer verneinenden Seite ohne Zweifel richtige Anſicht, daß der Herr mit der Bitte: mein Vater, iſt es möglich, ſo gehe dieſer Kelch von mir, nicht das Verſchontwerden mit dem Kreuzesleiden, ſondern nur, daß dieſes Todesleiden ihn gerade in dieſer Zeit, zu dieſer Stunde treffe, gemeint habe.

In dieſen Jahren beginnt in Deutſchland die Veränderung der Zeit und ihres theologiſchen Geſchmacks, die Wiederbelebung des Glaubens an Gottes Wort in tauſend und aber tauſend Gemüthern. In dieſe Erneuerung, die Menken in ihrem Kern als ein göttliches Werk hätte mit inniger Freude anerkennen ſollen, weiß er ſich nicht recht zu finden und nimmt dazu ſchon im Jahre 1821, in der Vorrede zu den Predigten über das elfte Capitel des Briefes an die Hebräer, eine auffallende polemiſche Stellung ein. Ebenſo ſchreibt er neun Jahre ſpäter einem jungen Freunde in Amerika: „Auch in Deutſchland ſpukt dieß unholde Geſpenſt einer finſteren Scholaſtik und liegt dem Einen Theile der Zuhörer und Leſer wie ein finſterer, allen Lebensodem erſtickender Alp auf der Seele und ſcheucht den anderen Theil von Bibel und Chriſtenthum als einer Sache des lichtloſeſten Unſinns zurück." Iſt dieß eine billige Charakteriſtik des religiöſen Lebens in Deutſchland, wie es im

Jahre 1830 war? — Jene Vorrede verwickelt ihn noch in eine beſondere Fehde mit dem Frankfurter Senator Johann Friedrich v. Meyer. Meyer hatte eine Stelle derſelben, worin ſich Menken gegen die Vieldeutigkeit der heiligen Schrift erklärt, auf ſeine Auslegungsweiſe bezogen und ſich darüber in einem Briefe an Hoffmann in Düſſeldorf, einen Oheim Menkens, in etwas hochfahrender Weiſe geäußert. Darauf antwortete Menken in einem intereſſanten Briefe an Hoffmann, worin er ſoweit geht, den Gedanken, den der Apoſtel Paulus Gal. 4, 22—31 durch die Stelle Gen. 21, 9—12, ſie allegoriſch deutend, belegt, für den Einen wahren und urſprünglichen Sinn der Stelle zu erklären. Später bedauert Menken mit Recht, „daß Herr v. Meyer ſich von einer einfachen und geſunden Schrifterklärung immer mehr entfernt und an ſeinen Gedanken mehr Wohlgefallen hat als an den Gedanken und Worten der Apoſtel,"

Im Juni des Jahres 1824 kommt Friedrich Adolph Krummacher nach Bremen als Paſtor an der St. Ansgariikirche und ſchreibt an einen Freund treffende Worte über Menken.

Im Jahr 1824 nimmt Menken, da ſein Geſundheitszuſtand immer bedenklicher zu werden anfing, den Sohn des Buchhändler Perthes, den Enkel von Matthias Claudius, Matthias Perthes, zu ſeinem Gehülfen an. Es ſind mehrere Briefe an ihn mitgetheilt, worin er ſich unter Anderem mit dem damaligen idealiſtiſchen Standpunkte des jungen Mannes auseinanderſetzt. Im Jahre 1825 legt er ſein geiſtliches Amt nieder. Er benutzt die ihm gewordene Muße beſonders dazu, einige Schriften dem Druck zu übergeben. So ſein Sendſchreiben an einen Freund: „Etwas über Alt und Neu in Betreff der chriſtlichen Wahrheit und Lehre", worin er gegen die drohende Gleichſtellung der Autorität der ſymboliſchen Bücher mit dem Anſehen der heiligen Schrift polemiſirt; ferner die „Blicke in das Leben des Apoſtels Paulus und der erſten Chriſtengemeinden. Nach etlichen Capiteln der Apoſtelgeſchichte." Intereſſant ſind ſeine Urtheile über Tholucks Commentar zum Briefe an die Römer und Olshauſens Schrift über die Aechtheit der vier kanoniſchen Evangelien, wie ſie in einem Briefe an Perthes ſich finden. Auch ſein ungünſtiges Urtheil über Schleiermacher und Schleiermachers günſtiges Urtheil über ihn, ſeine Begegnung mit dem Biſchof Eylert und mit dem Oberſt Maſſenbach regen die Theilnahme des Leſers an.

Im Jahre 1828 creirte die theologiſche Facultät zu Dorpat Menken bei der Feier des 25jährigen Beſtehens der Univerſität zum Doctor der Theologie. Hiermit hängt ein ſpäterer Brief an den damaligen Dorpater Profeſſor Sartorius zuſammen, worin er über die „Aenderung der Zeiten" ſich ausſpricht: „Damals war ich Vielen meiner Zeitgenoſſen zum Aergerniß, ich war ihnen viel zu gläubig und viel zu fromm, und jetzt bin ich ihnen lange nicht gläubig und lange nicht fromm genug. Denn es giebt jetzt fromme Leute, die von Prädeſtination und Gottes Zorn, den Chriſtus getragen und damit die Sünde der Welt gebüßet und verſöhnt haben ſoll, alſo erſchrecklich und alles menſchliche und chriſtliche Gefühl empörend predigen, daß man auf den Gedanken kommen ſollte, ſie wollten das Chriſtenthum ad modum jenes alten increduli maxime credili, der es durch die Schmach pöbelhafter Unwiſſenheit, wozu er es verdammte, der allgemeinen Verachtung Preis zu geben ſuchte, alſo durch Ekel erregende Albernheit der Methode und durch eine Entſetzen einflößende grauenvolle Dogmatik, verbunden (wo möglich) mit einer keinen freien Athemzug geſtattenden calviniſchen Kirchenzucht, zum Gegenſtande des Hohns und des Haſſes der Welt machen." Schade, daß Sartorius' Antwort auf dieſen Brief, wenn er eine ſolche gegeben hat, nicht mitgetheilt iſt.

In der Evangeliſchen Kirchenzeitung erſchien damals ein in ſieben Artikeln durch die Jahrgänge 1830 u. 31 ſich erſtreckender Aufſatz von Steiger in Schaffhauſen: Verſuch zur Scheidung zwiſchen Wahrheit und Irrthum in einer unter den Gläubigen verbreiteten Lehre vom Reiche Gottes — eine Correctur der Menkenſchen Lehre, wie er ſie beſonders in ſeiner Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift vorgetragen, nach der Norm der kirchlichen Orthodoxie. Dieſem Tribunal unterwirft ſich Menken eben nicht; er ſchreibt am 24. December 1830 an ſeinen jungen Freund, den Paſtor Völker, unter Anderem: „„Die Sünde eine Beleidigung der Majeſtät Gottes — ein Gott, der ſtraft, um zu ſtrafen — und von Ewigkeit beſchloſſen hat den größten Theil des Menſchengeſchlechts ewig zu ſtrafen"" — um des Himmels willen! wer vor ſolchem Gotte mit anbetender Achtung und Ehrfurcht ſich beugen und ſich ihm, im heiligen Geiſt rufend: Abba, lieber Vater! mit Kindesvertrauen in die Arme werfen kann, wie wir dem Gott und Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, den begreife ich nicht, der iſt anders genaturt, der hat eine andere Seele als ich; ich — von Natur ein Lügner wie alle Menſchen — habe doch durch die Wahrheit Redlichkeit und Freiheit genug, vor Himmel und Erde zu bekennen, daß ich von dieſem patriſtiſch-ſchoiaſtiſchen (?) „Bildniß und Gleichniß" als von einem Götzen mit Abſcheu und Grauen mich wegwende und losſage und viel lieber dem „drei Kronen tragenden Obermönch" in Rom die Füße küſſen will."

Der 1. Juni 1831 war Menkens Todestag. Sterbend betete er laut: Herr Jeſu, erwecke das ganze Zutrauen zu Deinem Namen in Deinem Knecht, welches in ihm iſt; Seligmacher, erlöſe ihn nun, hilf ihm ſeinen Geiſt freudig in Deine Hand zu befehlen, wie Du am Kreuz Deinen Geiſt in die Hände Deines Vaters befohlen haſt. Nimm ſeinen Geiſt auf und laß auch ſein letztes Ende Gott preiſen. Amen.

Wir ſind dem Herrn Herausgeber vielen Dank ſchuldig für ſein Unternehmen, das Leben des theuern Mannes zumeiſt nach ſeinen eigenen Briefen und geſtützt auf die perſönliche Bekanntſchaft mit den vertrauteſten Augenzeugen in Bremen darzuſtellen.

Aus der Inneren Miſſion.

Erlebniſſe auf dem Gebiet der Straf-Juſtiz und der Inneren Miſſion von A. Freiherrn von Seld. Halle, Mühlmann.

Wichern, Dritte Nachricht über die Ev. Johannesſtiftung in Berlin. 1860.

Der treffliche Rector von Rugby ſagt einmal: „Gebet und hülfreich-liebender Verkehr mit den Armen und Verlaſſenen das ſind die beiden großen Bewahrungs- und Erhaltungsmittel des geiſtigen Lebens, ſie ſind ihm mehr noch als dem Leibe ſeine Nahrung und Kleidung." Es iſt in unſeren Tagen uns nahe genug gelegt, die Wahrheit dieſes Satzes in ſeinen beiden eng verbundenen Beſtandtheilen perſönlich zu erproben. Viele haben ihn ſchon bewährt erfunden und freuen ſich ihrer täglichen Erfahrung. Wer nicht beten kann und wer nicht wohl auch perſönlich mit der ihm geſchenkten Kraft und Weisheit und ſeinen Hülfsmitteln unter die Elenden tritt, für den gewinnen die furchtbaren Zuſtände der unterſten ſocialen Schicht eine noch viel erſchreckendere Bedeutung, und keine national-

ökonomiſche Theorie und keine politiſche Regierungsmaxime will Stich halten, wenn ſein Verſtand ihm ſagt, was aus dem Fortſchreiten der ſocialen Verderbniß nothwendig werden muß. Fürbitte für die Armen auch für die boshafteſten, diaboliſch geſtimmten, und perſönliche Reaction gegen den Geiſt des Haſſes, der unter ihnen lebt und zwar thatſächliche, freundliche Reaction im Auftrage des Herrn und in Selbſtverleugnung, das hält wenigſtens das eigene Gewiſſen aufrecht. Aber es bricht auch wirklich das Uebel ſelbſt, wenn nur Feſtigkeit und Treue der Chriſten ſich etwas mehr verbindet mit Fähigkeit zur Gemeinſchaft und Organiſation ſolcher Arbeit, wie wir dieſe Fähigkeit in England annäherungsweiſe entwickelt ſehen. Bei uns läßt ſich doch auch ſchon ein Fortſchritt in dieſer Richtung bemerken. Aber es findet ſich doch noch mehr Ungeneigtheit, auf eine nachhaltige gemeinſame Sorge für ein ſolches Gebiet menſchlichen Elends und eine Aufopferung perſönlicher Bequemlichkeit und Selbſtſtändigkeit wirklich einzugehen. Viele ſchließen ſogar ihre Augen vor den Uebeln, von denen ihnen durch Zeitungen und auf anderem Wege hier und da eine blaſſe Abbildung gegeben wird. Alle dieſe Beobachtungen bewegen uns, aus den im Eingang genannten zwei Schriften einige, nur einige wenige Scenen aus dem dunklen Lebensgebiet mitzutheilen, das wir bezeichnet haben.

Herr v. Seld hat, wie wir aus eigener Anſchauung wiſſen, eine beſondere Gabe, die Gemüther zu gewinnen und das menſchliche Gefühl in den Verkommenen, wie tief es auch von Elend und Bosheit verſchüttet läge, wieder an die Oberfläche zu bringen. Daher iſt es kein Wunder, wenn er nach ſeinen Aufzeichnungen ſo manchmal veranlaßt worden iſt, die verwickeltſten Probleme zu erledigen, die elendeſten der Elenden perſönlich zu beſuchen. Hören wir nur, was er von einem ſolchen Beſuch bei einer alten ſterbenden Frau und ihren Umgebungen erzählt:

„Dem Geſicht der alten Frau war der Todtenzug unverkennbar aufgeprägt. Sie lag im Sterben. Und nicht weit von ihr, in der anderen Ecke des kleinen Zimmers, ſaßen zwei Männer, Söhne der Frau, und Brüder des Mädchens, ſie ſaßen an einem kleinen Tiſch, hatten eine Flaſche mit Branntwein vor ſich und ſpielten Karten. Der ältere hatte ein blaſſes, aufgedunſenes Geſicht, und am Halſe theils vernarbte, theils offene Wunden von Scropheln; der jüngere hatte ein hageres, erdfahles Geſicht, ſchwarze buſchige Augenbraunen, und einen ſcheuen Blick. Ich bat den einen, nach einem Arzt zu gehen, deſſen Wohnung ich ihm bezeichnete. Er erwiderte, ohne daß er den Blick von ſeinen Karten abwandte: „Ich habe den ganzen Abend noch keine guten Karten gehabt, jetzt habe ich ein gut Spiel, das gebe ich nicht aus der Hand, wenn Sie es aber für mich ſpielen wollen, dann will ich gehen.“ Ich antwortete ihm nicht. Ich hatte nicht den Muth, den anderen Bruder zu fragen. Ich ging ſelbſt. Erſt nach zwei Stunden gelang es mir, einen Arzt aufzutreiben, der mich begleitete. Wir traten hinein in die Stube, der Arzt unterſuchte den Zuſtand des jungen Mädchens, und ſprach dann achſelzuckend: „Hier kommt meine Hülfe zu ſpät, das Mädchen liegt im Sterben.“ Wir wenden uns zu der alten Frau. Die war geſtorben. Die beiden Söhne hören das, und ſpielen weiter und trinken weiter. Da kann ich mich nicht länger halten, ich faſſe den Jüngeren, der der Mutter zunächſt ſitzt, bei den Schultern, wende ihn nach der Leiche der Mutter und rufe: „Du entſetzlicher Menſch, du trinkſt und ſpielſt, und deine Mutter iſt todt, und deine Schweſter liegt im Sterben!“ Da blickte er wüſt und ſtumpf auf die Leiche, ohne ein Wort zu ſagen, ſein Bruder aber ſprach, indem er die Karten miſchte: „Dann kannſt du ja ſingen: Lotte is' dodt, Rieke liegt im Sterben!“ Mir ging ein Grauſen

durch die Glieder, ich war keines Wortes mächtig, kaum meiner Sinne. Ich mußte fort, heraus, es war mir, als müßte ich erſticken in der Atmoſphäre. Draußen mußte ich mich an die Wand lehnen, ich winkte einer vorüberfahrenden Droſchke, die brachte mich nach Hauſe. Einige Wochen darauf höre ich, daß der jüngere Bruder im trunkenen Zuſtande in eine Grube voll gelöſchten Kalkes gefallen iſt, und im Krankenhauſe jämmerlich danieder liegt. Während ſein Bruder dort krank liegt, ſchlendert der ältere umher. Auf dem Felde, in der Nähe des Georgen-Kirchhofes, laſſen ein Paar Knaben, einer von acht, der andere von elf Jahren, einen Drachen ſteigen. Die Schnur desſelben kommt ihm an die wunden Scropheln ſeines Halſes. Aergerlich nimmt er ſein Meſſer aus der Taſche, und durchſchneidet die Schnur. Da kommt der ältere Knabe gelaufen, und ſchmäht ihn. Er faßt ihn mit der Linken bei den Haaren, hebt ihn hoch, ſchneidet ihm mit dem Meſſer in den Hals, ſchneidet immer tiefer, bis an die Wirbelknochen, wirft dann den blutenden Körper hin und geht weiter. Auf das Jammergeſchrei des jüngeren Knaben eilen Menſchen herbei, die den Mörder feſtnehmen. Er läßt ſich in dumpfem Hinbrüten die Hände auf den Rücken binden, und blieb ſtumpf und gleichgültig während der Unterſuchung, und bis zu ſeiner Hinrichtung durch's Schwert."

Die furchtbarſten Geſchichten knüpfen ſich bei Seld an den Branntweinsteufel. Wir geben auch davon ein kleines Bild:

„Sie war die Frau eines Schuhmachers, der einige Häuſer von uns entfernt wohnte, und ſich dem Trunke ergeben hatte. Vorgeſtern war ſie entbunden worden, und hatte ſeitdem zur Nahrung nichts Anderes gehabt, als ein Stückchen hartes Brot. Als ſie heut Abend gegen ſieben ihr Kind an ihre vertrocknete Bruſt legte, und es keine Nahrung darin fand, ſagte ſie zu ihrem Manne: „Haſt du kein Mitleid mit mir, ſo habe es mit deinem Kinde, willſt du nicht, daß es verhungert, ſo ſorge für Nahrung." Der Mann erwiderte: „Ich werde ein paar Leiſten verkaufen, und werde dir Thee und Weißbrod holen." Er ging fort. Nach drei Stunden kam er wieder, ohne Leiſten, ohne Thee und Weißbrod und ohne Geld; er war in ein Wirthshaus gegangen, und hatte da ſo lange geſeſſen, bis Alles vertrunken war. Da ſagte die Frau in der Bitterkeit ihres Herzens: „Zwei Kinder haſt du ſchon verhungern laſſen, willſt du auch am dritten zum Mörder werden?" Das verdroß ihn, er ſprang auf ſie zu, und ſchlug mit geballter Fauſt auf ſie los. Sie wollte ſich zur Wehre ſetzen; da wurden ſeine Mißhandlungen ſo empörender Art, daß ſie zum Bett hinausſprang, nach der Wiege hin, ihr Kind herausriß und nach der Thür eilte. Er aber kam ihr zuvor, ſchloß die Thür ab, und ſteckte den Schlüſſel in die Taſche mit wild rollenden Augen. Da rief ſie entſetzt: „Du willſt mich wohl umbringen?!" — „Ja, das will ich auch!" ſchrie er, griff nach ſeinem ſpitzen Schuſtermeſſer, und ſtürzte auf ſie zu. Sie lief ſchreiend, mit dem Kinde auf dem Arm, im Zimmer umher, er ihr nach. Elf Wunden, im Rücken, Nacken und Armen, brachte er ihr bei. Da, von der Todesangſt gejagt, ſchlägt ſie die Scheiben ihrer niedrig gelegenen Wohnung mit den Händen entzwei, daß das Glas ihr das Fleiſch bis auf den Knochen zerſchneidet, und ſtürzt mit dem Kinde hinaus auf die Straße. Da irrt ſie umher; halb entblößt, wie ſie iſt, ſcheut ſie ſich, in ein Haus hineinzugehen. Unſere Hofthür ſteht offen, ſie geht hinein, ſieht da die Niſche, und ſucht dort Schutz vor dem fallenden Schnee. Aber es iſt grimmig kalt; zu dem Manne mag ſie nicht zurück, ſie will erfrieren. Aber ihr Kind wimmert. Kann eine Mutter ihr Kind erfrieren laſſen? Sie ſieht da die Hundehütte; ſie hat gehört, daß große Hunde kleinen Kindern nichts thun;

ſie denkt: Wenn mein Kind dort läge, würde es nicht erfrieren. Sie geht der Hütte näher, und der Hund bellt nicht, er wedelt mit dem Schweif, und kommt ihr entgegen, ſo weit die Kette es zuläßt. Sie geht ihm näher, er leckt das Kind, und geht dann langſam in ſeine Hütte, den Kopf oft zu ihr gewandt, mit dem Schwanz wedelnd, als wolle er ſie einladen; und ſie wagt's, und legt das Kind hinein auf das Stroh zum Hunde, der ſich an dasſelbe ſchmiegt, und es fortwährend beleckt. Sie kniet gebückt vor der Hütte und ſieht dem zu. Da wäre noch Platz für dich, denkt ſie, und ſie kriecht hinein, und ſchmiegt ſich von der anderen Seite gegen das Kind, das ruhig entſchlummert. Darum alſo bellte der Hund nicht, als wir ankamen, und als der fremde Schlitten vorüberfuhr, darum kam er nicht, als wir ihn riefen: er durfte das Kind nicht erfrieren laſſen. Vor Kurzem waren ihm ſeine Jungen genommen worden, der Säugling ſollte ihm vielleicht ein Erſatz ſein. Das Thier erbarmte ſich des Kindes, der eigene Vater nicht. Als wir am anderen Morgen ihn aufſuchten, und ihn in der kalten Stube fanden, deren Dielen und deren zerbrochenes Fenſter von Blut ſtarrten — das Blut ſeines Weibes und vielleicht das ſeines eigenen Kindes! als wir ihn fragten, wo ſeine Frau ſei, erwiderte er mit roher Gleichgültigkeit: „Ich weiß nicht, wo ſie ſich herumtreibt!“ und als wir ihn fragten, was das für Blut ſei, ſagte er: „Ich habe ihr geſtern ein Bischen zur Ader gelaſſen.“ — Meine Freunde behielten die Frau mit dem Kinde bei ſich, bis ſie nach ſechs Wochen völlig geneſen war. Der Mann wurde zu ſechs Monat Gefängniß verurtheilt, zum niedrigſten Strafmaß, weil ſein trunkener Zuſtand als Milderungsgrund angeſehen wurde.“

Anderer Art iſt eine kleine Scene aus dem Moabiter Gefängniß, wie es vor einer Reihe von 15 Jahren dort war. Seld erzählt:

„Ich konnte zu keiner rechten Klarheit kommen, was ich den Gefangenen in der Gefängnißkirche ſagen und wie ich zu ihnen reden ſollte; aber als ich ihnen gegenüber ſtand, und gegen tauſend Unglückliche vor mir ſah, und mir ſagen mußte, daß Hunderte darunter waren, die nicht anders, als im Sarge dies Haus verlaſſen würden, da ging mir das Herz über und ich konnte zu ihnen reden aus tiefſter Seele. Was aber ſo recht aus dem Herzen kommt, das muß ja wieder zu Herzen gehen. Meine Gefangenen wurden zuletzt ſo bewegt, daß mir bange um ſie wurde. In der Anſtalt herrſcht eine ſo ſtrenge Ordnung, wie ich ſie in keiner anderen gefunden. Wenn man in die Arbeitsſäle tritt, wendet keiner von allen Arbeitern auch nur einen Blick von ſeiner Beſchäftigung ab, es iſt, als ob Maſchinen thätig wären, es iſt, als ob die Züchtlinge verlernt hätten, eine Bewegung zu machen, ja einen Blick zu thun, anders als auf Commando. Wenn ſie in die Kirche gehen, marſchiren ſie im Tact mit niedergeſchlagenen Augen, ihr Niederſetzen beim Anfang des Gottesdienſtes, ihr Aufſtehen beim Ende desſelben, geſchieht bankweiſe, ruckweiſe. Seit vielen Jahren werden ſie alle wie durch ein aufgezogenes Uhrwerk, ſtill und geräuſchlos von einem unſichtbaren Mechanismus in Bewegung geſetzt. Der Mechanismus heißt Diſciplin und der Mechaniker iſt der Director, ein tüchtiger, eiſerner Mann. Als ich nun am Schluß der Anſprache den Gefangenen geſagt, ich würde heut und morgen unter ihnen leben wie ein Mitgefangener, ich würde auf ihrer Bank ſitzen und aus einem Napf mit ihnen eſſen, ſie ſollten es fühlen, daß ein Herz ihnen nahe wäre, das ſie lieb hätte, und wer das ſeine ausſchütten wolle gegen mich, der dürfe es thun. Ich möchte ihnen allen die Hand reichen und drücken, ich würde ſie einigen von ihnen geben, aber der Händedruck gelte ihnen allen. Und als ich mich nun den vorderen Bänken näherte, ſtand Alles auf und trat heraus aus den Bänken, und drängte und

ſtürmte auf mich los, um mir die Hand zu geben. Vergeblich bat ich, rief ſie, ſie möchten ſitzen bleiben, ſie möchten wieder auf ihre Bänke gehen, ich wollte zu ihnen kommen, ſie müßten ja beſtraft werden. Es war vergeblich. Immer größer wurde der Andrang um mich her; ich zog mich in die Sacriſtei zurück, ſie drangen auch da hinein, umringten mich weinend, ſchluchzend und hielten meine Hände umklammert. Und als ich ſpäter zum Director ging und ihn bat, er möge den Leuten die Strafe erlaſſen, da weinte der alte, ſtrenge Herr wie ein Kind und ſagte: „Ich habe mein Geſicht nach der Wand hingekehrt, daß ich nichts zu ſehen brauchte, damit ich nicht ſtrafen müßte!“

In wenigen Worten läßt uns Herr v. Seld das Grauen empfinden, das die Atmoſphäre eines Haufens von tauſend Verbrechern für das natürliche Gefühl hat, wenn er ſagt:

„Im Inneren der Halle ſtehen zwei Soldaten mit ſcharf geladenem Gewehr an der Ausgangsthür. Regungslos, wie aus Erz gegoſſen, ſtehen ſie da. Ich habe mit dem Director die weiten Gefilde dieſes Kirchhofes für Lebendige beinahe während der Dauer einer ganzen Nacht durchzogen; wenn ich nach Stunden wieder nach der Centralhalle kam, ſtanden die beiden Wachtpoſten immer noch genau in derſelben Stellung. Das war nicht Befehl, das war das verſteinernde Grauen.“

Gerade durch die zuletzt ausgeſchriebenen Stücke ſind wir zu dem Wichernſchen Jahresbericht übergegangen. Denn die Johannesbrüder, welche ſchon jetzt, ſo unſcheinbar, aber doch ſo mächtig in die Sphären des Elends eingreifen, knüpfen ihre Arbeit ja zum großen Theil an eben die Familien an, deren Verfall bis zum Zuchthauſe hinuntergeführt hat. Die Angehörigen des Gefangenen wieder für denſelben zu gewinnen, um dem Entlaſſenen eine Zufluchtsſtätte und bürgerliche und familienhafte Exiſtenz zu ermöglichen, iſt eine außerordentlich ſchwere Aufgabe. Dr. Wichern erzählt einige Fälle, wo ſie nicht gelang; es ſind wirklich erſchreckende Symptome des Verfalles. Hören wir den verehrten Mann ſelbſt:

„Durch Vermittelung eines unſerer Brüder gelingt es, für einen Zuchthausgefangenen, der unter dem Ernſt der Strafe ein braver Menſch geworden war, hier in Berlin deſſen älteren Bruder zu finden, von welchem er ſeit Jahren getrennt geweſen. Zu dieſem kommt ein Johannesbruder, bringt ihm von dem Gefangenen Kunde und Gruß und bittet ihn, ſich desſelben nach ſeiner bevorſtehenden Entlaſſung anzunehmen. Die Antwort, die er erhält, iſt aber die, der Gefangene ſei ſein Bruder gar nicht. „Warum nicht?“ — Er habe die Geſinnung nicht, die er habe, und nicht auf die Verwandtſchaft, ſondern auf die Geſinnung komme es an. Ja, Jener, ſo fuhr der Eifernde im Laufe des Geſpräches fort, der neulich hier den Mord begangen (und nun erzählte er die Details einer erſchreckenden Unthat), der ſei noch ein Mann, denn er habe nach ſeinem Gewiſſen gehandelt; das Gewiſſen ſei des Menſchen Gott! Als ihm darauf die Gebote entgegengehalten werden und er daran erinnert wird, daß der Herr und Gott über alle Menſchen dieſe Gebote gegeben habe, antwortet er: „Ei was! Wir haben unſeren Schiller, unſeren Göthe, unſeren Humboldt, das ſind für uns die Moſes und die Propheten, an die wir glauben!“ — Es iſt uns nicht gelungen, dieſen Gewiſſensprediger zu bewegen, ſich ſeines unglücklichen Bruders anzunehmen.

Ein anderer Fall iſt dieſer: Ein unglücklicher Menſch, der des Mordes angeklagt war, — er befand ſich noch in Unterſuchungshaft — ſchickte in das Haus ſeiner Mutter und ließ dieſelbe dringend um ein Kleidungsſtück bitten, da ihn friere. Das Weib lacht aber dem Bruder, der mit dieſem Antrage kommt, ins Geſicht mit den Worten: „Wir ſind froh, daß wir ihn los ſind, und ſollen ihm noch

Kleider ſchicken, die Geld koſten? Warum hat er den Mord begangen? Wir haben es ihn nicht geheißen! Lachend wendet ſie ſich um und iſt in keiner Weiſe zu bewegen geweſen, an ihrem Sohne Barmherzigkeit zu thun.

Erfreulicher iſt es, berichten zu können, daß in vielen anderen Fällen unſere Brüder auch in dieſen Kreiſen unglücklicher Familien Stätten gefunden haben, die Gottes Hand ihnen ſelbſt zugewieſen und bereitet hat, um ſein gutes Werk an den Armen und Gefallenen mit Erfolg zu thun. In nicht wenigen derſelben iſt es ihnen, ob oft auch ſchwer, dennoch gelungen, den Widerſtand zu brechen und der unterdrückten und erkalteten Liebe wieder zu ihrem Rechte zu helfen. In anderen ſind ſie willkommene Boten und Gehülfen zur Errettung oder Bewahrung der Gefallenen geweſen. Auch in dieſer Beziehung geſtatten Sie die Anführung einiger Beiſpiele.

Ein junger Handwerker geht aus Berlin, ſeiner Heimat, fort auf die Wanderſchaft und kehrt erſt nach längerer Zeit zurück, ohne daß die Eltern davon Nachricht empfangen. Aber noch vor ſeinem Eintritt in Berlin geräth er in eine durch ſchreiende Sünden und Laſter verbundene Geſellſchaft entlaſſener Verbrecher beiderlei Geſchlechts. Da es in dieſer Geſellſchaft zumeiſt auf Diebſtahl abgeſehen war, ſo konnte es nicht fehlen, daß auch dieſer kaum 20jährige Wanderburſche mit hineingeriſſen und ſchließlich zur Haft gebracht wurde. Nun wird er ein Gefangener der Stadtvoigtei. Der Vater weiß davon nichts. Auch der Sohn weiß nichts vom Vater. Jahre liegen dazwiſchen, ſeit beide von einander gehört. Sobald der Anſtaltsgeiſtliche vernimmt, daß der Gefangene hier Eltern habe, läßt er dieſelben von einem Johannesbruder aufſuchen, um ihnen Kunde über das Ergehen des Sohnes zu bringen. Auf dieſe Nachricht hin geht dem Vater das Herz über von Dankbarkeit gegen Gott, daß er doch endlich wieder von ſeinem Sohne hört und daß er ihm Gelegenheit giebt, ihn vom Rande des Abgrundes zurückzureißen. Es kam darauf an, ihn gänzlich und für immer von jener Geſellſchaft, die ihn bereits im Garne gehabt, zu trennen, wenn er nicht rettungslos verloren gehen ſollte. Mit Hülfe des Johannesſtiftes wurden Anſtalten getroffen, daß der aus dem Gefängniß entlaſſene Sohn nach Amerika überſiedeln konnte, und dort wurde Gelegenheit gefunden, ihm eine neue Zukunft zu ſchaffen. Solcher Ueberſiedelungen ſind durch unſer Stift mehrere vermittelt worden, da unſere auswärtigen Verbindungen das wenigſtens zu Zeiten möglich machen."

Wir brechen dieſe Mittheilungen ab, überzeugt, daß ſie mit ihren lebhaften Farben ſich für lange eingeprägt haben. Es mag ſich an ihnen wohl die Kehrſeite des „chriſtlichen Lebens" ſchrecklich genug bezeugen, aber ſie möchten zugleich Mahnſtimmen ſein an Alle, ſich dem großen Kampf gegen Sünde und Elend unverzüglich anzuſchließen, wie verſchieden auch die Art ſein mag, die einem jeden Chriſtenmenſchen in dieſer Beziehung Beruf und Charisma an die Hand geben.

Dr. von Harleß über die Eheſcheidungsfrage.

Der verehrte Verfaſſer ſagt in ſeiner oben genannten bibliſchen Unterſuchung über die landläufige Sicherheit, mit der gegenwärtig über eine der ſchwierigſten Fragen aus der Schrift heraus abgeurtheilt wird, folgende bemerkenswerthe Worte:

„Nichts iſt erfreulicher, als eine Gewißheit der Entſcheidung bei klarem Bewußtſein über die Schwierigkeit einer Frage. Wo aber dieſes Bewußtſein ganz zu fehlen oder mindeſtens ſehr unklar zu ſein ſcheint, da iſt nichts gefährlicher, als die vermeintliche Gewißheit. Zu dieſer kommt man nur durch Unkenntniß. Und dieſe Unkenntniß pflegt ſich am meiſten da einzuſtellen, wo man glaubt, mit dem Schriftwort an der Hand die Geſchichte der Kirche ignoriren zu dürfen. Da dünkt ſich denn leicht das jüngſte Geſchlecht als das klügſte, theils indem man nicht einmal weiß, mit welcher Anſtrengung und doch mit wie mangelhaftem Erfolg oder geringer Uebereinſtimmung man ſich durch Jahrhunderte hindurch abgerungen hat, Schriftwort und Praxis in Kirche und Staat in das rechte gegenſeitige Verhältniß zu bringen, theils indem man, der Gaben und des Berufs der Gegenwart allzu gewiß, in der Vergangenheit nur einen Spiegel jener Mängel oder Verirrungen erblickt, welche radical zu heilen man jetzt vollkommen das Geſchick beſitze. Was nun dieſe Zuverſicht betrifft, ſo könnte und ſollte uns der Blick auf die Gegenwart bereits ſehr ernüchtert haben. Denn nicht zwiſchen Schriftgläubigen und Schriftverächtern iſt Streit, ſondern zwiſchen Solchen, von welchen ich vorausſetzen darf, daß ſie aufrichtig der Schrift die Ehre geben wollen. Und auch hier wiederum nicht blos zwiſchen Solchen, welche etwa durch eine conſeſſionelle Tradition ſich an eine gewiſſe Auslegung gebunden erachten, ſondern zwiſchen Jenen, welche lediglich nach dem Schriftwort das kirchlich Recipirte glauben reformiren zu ſollen. Wenn das, auch nur in theoretiſcher Feſtſtellung, ſo leicht wäre, und ſo einfach, als Viele ſich denken, aus der Schrift flöße, ſo müßte ich mindeſtens an der Begabung und dem Geſchicke der Gegenwart ſehr zweifelhaft werden. Oder wenn ich mir die Differenz blos aus Mängeln der Gegenwart, aus Mangel an ſittlicher und religiöſer Energie oder aus den Einflüſſen einer ſchlechten und laxen, ſtaatlichen Geſetzgebung erklären wollte, ſo würde ich nicht nur ſo und ſo viel Männern von wahrhaft chriſtlicher Geſinnung Unrecht thun, ſondern auch zu einem ſehr ſchiefen Urtheil über jene Zeiten kommen, in welchen, wie etwa in der Zeit vor Conſtantin, der Einfluß weltlicher Geſetzgebung nicht in Betracht kam und bei aller Entſchiedenheit chriſtlicher Geſinnung dennoch Differenzen entſtanden, oder in welchen, wie zur Zeit der Reformation, chriſtliche Energie genug vorhanden war, um mit ſchlechten beſtehenden Geſetzen zu brechen, und trotzdem der Bruch nicht ſo vollzogen ward, wie er von vielen jetzt als Forderung ächt chriſtlicher Ueberzeugung hingeſtellt wird. Und deshalb wünſchte ich vor Allem, daß wir mit größerem Mißtrauen gegen unſere eigene Einſicht und mit mehr Anerkennung und Pietät gegen die Einſicht jener Männer an die Frage gingen, welche als Zeugen der Wahrheit den beſten Zeiten der chriſtlichen Kirche angehören. Aus der Geſchichte könnten wir wenigſtens lernen, von welchen Schwierigkeiten jene Frage umgeben iſt, deren leichte Löſung wir von der Betrachtung und Erwägung des Schriftwortes hoffen. In dieſen Kämpfen der Vergangenheit tritt uns, neben ſchlimmen Auswüchſen, auch das Maßhalten jener ernſten, chriſtlichen Lebenserfahrung entgegen, über welche man im Eifer eines gewiſſen chriſtlichen Doctrinarismus nur allzuleicht hinwegzugleiten geneigt iſt. Ich wünſchte in der That, daß nur Solche, oder wenigſtens zumeiſt Solche an die Erörterung der Frage gingen, welche von der unermeßlichen Schwierigkeit der praktiſchen Behandlung von Eheſachen zugleich aus eigener Erfahrung etwas wiſſen. Und noch mehr wünſchte ich, daß man vom Eifer der Reform ſich nicht hinreißen ließe, gewiſſe Grundprincipien der Reformation leichten Kaufes dahin zu geben, nur um das in dieſer einzelnen Frage als richtig Erkannte mit um ſo größerem Nachdruck feſtigen zu

können. Ich denke hiebei an den Streit über „Geſetz“ oder „Princip“. Ob ich gerade den letzten Ausdruck gewählt haben würde, möchte ich einſtweilen dahin geſtellt ſein laſſen. Aber das iſt mir gewiß, daß, wenn im Gegenſatz hiezu von einem neuen „Geſetz Chriſti“ geredet wird, man gerade ein Hauptprincip der Reformation einen Fundamentartikel für das richtige Verſtändniß des Evangeliums, durchlöchert. Es hätte dahin nicht kommen können, wenn nicht bei dieſer wie bei anderen Fragen es Vielen, die ſonſt auf dem Boden der Kirche ſtehen wollen, ein Geringes däuchte, vermeintliche Fortſchritte der Erkenntniß mit Preisgabe der allerwichtigſten kirchlichen Grundprincipien zu erkaufen. Denn was Melanchthon bei Geiegenheit einer Beſprechung der lex Theodosii (Cod. Justin. lib. V. tit. XVII, 8) ſagte: Etsi autem aliqui rejiciunt hanc legem et contendunt eam ab Evangelio dissentire: *tamen hi non recte intelligunt discrimen Legis et Evangelii*, das iſt in ſeiner Wahrheit aufrecht zu erhalten, man möge ſonſt über jene lex urtheilen wie man wolle. Wo das intelligere discrimen Legis et Evangelii aufgehört hat, da verzichte ich überhaupt auf die Möglichkeit einer Verſtändigung. Denn da iſt das principielle Fundament untergraben. Dahin aber hätte es bei richtigerer Werthſchätzung der aus dem Worte Gottes geſchichtlich gewonnenen Erkenntniß bei Gliedern unſeres lutheriſchen Bekenntniſſes gar nicht kommen können. Indeſſen ſelbſt wenn ich von Geſchichte und Bekenntniß ganz abſehe und mich lediglich der Betrachtung des Schriftwortes zuwende, wird das Wort ſelbſt die Ergebniſſe der Geſchichte rechtfertigen. Es werden vom Worte aus alle jene Fragen wieder auftauchen, welche geſchichtlich zur Verhandlung gekommen ſind. Es wird ſich zeigen, daß man mit der Berufung: So ſteht geſchrieben, nicht ſo leicht und glatt über die Schwierigkeiten hinwegkommt.“

Vom Geſchichtsunterricht.

K. A. Schmid, Encyklopädie des geſammten Erziehungs- und Unterrichtsweſens (2. Bd. Director—Globus). Gotha, Beſſer.

Wenn man in einem Sammelwerke, wie es das ebengenannte iſt, blättert und aus allen ſeinen Artikeln, wenn auch im Einzelnen manche Verſchiedenheiten obwalten, doch einen ſo einheitlichen Ton heraushört, ſo kann man ſich nur freuen, daß wir auf dem Gebiete der Erziehungswiſſenſchaft nicht blos zur Einmüthigkeit hin fortſchreiten, ſondern auch gerade zu einer ſolchen Uebereinſtimmung im Edeln und Rechten. Es iſt das um ſo erfreulicher, als dieſe Harmonie nicht einer zu Grunde liegenden übereinſtimmenden wiſſenſchaftlichen Lehre über die Pädagogik zu verdanken iſt — denn dieſe wird bei uns noch wenig getrieben und wo ſie getrieben wird, nicht in einheitlicher philoſophiſcher Anſchauung — ſondern einer aus religiöſer und ſittlicher, im Grunde praktiſcher Bildung leicht abſtrahirter Theorie, wenn dieſer Ausdruck nicht ſchon zu hoch iſt. Allerdings wünſchten wir, daß auch das Intereſſe für eine ſyſtematiſche Behandlung der Pädagogik — wir meinen eine im Sinne von Herbart, Waitz, Ziller — bald wieder erwache, und dazu kann die Encyklopädie doch auch einige Anregung geben, aber auch die ſchon vorhandene der Praxis näher liegende einheitliche Regſamkeit iſt uns ein guter Beweis, daß unſer kirchliches und vaterländiſches Leben eine zur Uebereinſtimmung gerichtete Bewegung innehält.

Digitized by Google

Wir können in dieſen Blättern, die der Pädagogik nicht in eingehender Weiſe dienen ſollen, nur von Zeit zu Zeit wieder die alten Grundſätze auffriſchen, an denen uns freilich ſehr viel hängt. Und daran, daß ſie wieder eingeſchärft werden, liegt uns auch nicht wenig. Vor lauter Gerechtigkeitsſtreben verbergen wir oft in unſeren pädagogiſchen Aufſätzen den Kern eines Gedankens und verwirren unſere Darſtellung, indem wir immer auf die Uebertreibungen eingehen, denen unſere Grundſätze unterworfen ſein könnten, und an den feindſeligen Principien möglichſt viel gelten laſſen. Dieſe recht abſtracten Bemerkungen entſtanden uns im Hinblick auf einige ſonſt recht dankenswerthe Artikel dieſes zweiten Bandes unſerer Encyklopädie. Wir greifen von dieſen den über „Geſchichte“ heraus, welchen wir Herrn Prof. Dietſch verdanken. Wir ſtehen nicht an, den Unterricht in der Geſchichte für den ſchwierigſten zu erklären, den die höheren Schulen zu geben haben. Einige Klarheit hat in die Praxis ſelbſt erſt die treffliche Arbeit des Director Peter gebracht, welchem Dietſch denn auch im Ganzen gefolgt iſt. Aber wenn man die Gymnaſialprogramme durchſieht, ſo iſt doch noch manche traurige Erſcheinung in der Anordnung und Methodik des Geſchichtsunterrichts zu regiſtriren. Es erſcheinen ſogar noch Abhandlungen, die die Univerſalgeſchichte als ein Schulpenſum vertheidigen und entwickeln.

Das Wichtigſte aber wird doch gewiß ſein, daß wir uns in dem Material recht beſchränken und daß wir dann das ausgewählte Material, das Beſte, was der Seele wohlthut, ſie hebt und ſtärkt, wirklich zur Anſchauung des Schülers und ſelbſtthätigen Aneignung desſelben bringen. „Das Gymnaſium hat Specialgeſchichte zu lehren und wird durch gründliche und tüchtige Behandlung derſelben ſeinen Schülern größeren Nutzen gewähren, als durch allgemeine Weltgeſchichte. Man iſt darüber einig, daß die Beſchränkung auf Griechen, Römer und Deutſche ſtattzufinden hat.“ So iſt es recht, und wir bemerken nur für die Schwachen, daß dadurch eine gelegentliche Herbeiziehung der anderen Völker nicht aus-, ſondern eingeſchloſſen iſt. Es ſind ſchöne und klare Grundſätze, in welchen Prof. Dietſch die Eigenthümlichkeit der Peter'ſchen Didaktik darſtellt. S. 788: „Der Vorſchlag Peters enthält im Weſentlichen nichts neues; es ſind dieſelben Grundſätze, welche am früheſten in den Gymnaſien in Bezug auf den hiſtoriſchen Unterricht herrſchten und noch jetzt von den Engländern feſtgehalten werden, nur dem gegenwärtigen Bildungsſtande und ſeinen Bedürfniſſen angemeſſen erweitert und durchgeführt. Er beruht 1. auf der unleugbaren Wahrheit, daß für die Gymnaſialbildung das vom Schüler durch eigene Arbeit Erworbene einen höheren und bleibenderen Werth habe, als das einfach vom Lehrer Hin- und in das Gedächtniß Aufgenommene; 2. auf der ebenſo richtigen Auffaſſung der Aufgabe des Gymnaſiums: den Schüler zu ſelbſtthätigem Studium zu leiten und ſeinem Geiſte die rechte Methode dazu anzubilden; 3. auf der weiſen Vorſicht, die frühzeitige, ſo verderbliche, am meiſten zur Lüge, der großen Krankheit unſerer Zeit, verleitende Reflexion vom Geſchichtsunterricht möglichſt fernzuhalten und ſtatt ihrer eine ernſte und ſtrenge Vertiefung in die Objecte oder die als Objecte gegebenen Berichte und Darſtellungen zu ſetzen; 4. auf der unverkennbaren Nothwendigkeit, den in der Jugend vorhandenen, faſt zur Wuth geſteigerten Leſetrieb auf würdige Objecte zu lenken und dem Schulunterrichte dienſtbar zu machen.“ Davon muß man nichts ablaſſen, auch nicht aus dem Grunde, daß zur Durchführung des vierten ſo ſehr viele Bücher erforderlich ſeien. Die finden ſich ſchon nach und nach, wenn nur die Schulbibliothek zu Hülfe kommt, und dies wiederum iſt dadurch ermöglicht, daß kein Buch für dieſen Geſchichtsunterricht zum häuslichen Studium beſtimmt werden darf, das bios für Knaben

oder ſonſt nur vorübergehend Werth hätte. Auch iſt ein eigentlicher Geſchichtsunterricht erſt von Tertia an zu rechtfertigen, nicht früher[1]).

Der größte Schaden wird dem rechten Geſchichtsunterricht durch das Geſpenſt des „Penſums", hinter welches ſich die ſchöne Redensart der Vollſtändigkeit und des Rechnungtragens ꝛc. zu verbergen ſucht und durch den Mangel eines lesbaren, aber wirklich ſchulmäßigen Geſchichtscompendiums, zugefügt. Wirken dieſe beiden Uebel zuſammen, ſo iſt kein Geſchichtsunterricht faſt noch beſſer, als ein ſolcher. Wer Lehrer an einer Schule zu Geſchichtslehrern macht, die es ſich nicht verſagen können, um der Vollſtändigkeit willen die Diadochenzeit, die römiſchen Kaiſer, die Chaliſen, die Byzantiniſchen Herrſcher, die Kriege der weißen und rothen Roſe, die Reunionskriege u. A. „vorzutragen", der mag eine ſchwere Rechenſchaft auf ſich herabziehen. Wer die Schlachten für die beſten Partien der Geſchichte hält, taugt nicht zum Geſchichtslehrer, er darf allenfalls den Knaben zuweilen Geſchichten erzählen, denn die Knaben haben allerdings an ſolchen „Thaten" das größte Vergnügen[2]), der Lehrer ſollte wiſſen, daß die Culturgeſchichte, wie ſie in neueren Zeiten Wilh. Roſcher, ſoweit die Volkswirthſchaft in Betracht kommt, in vorbildlicher Methode bearbeitet hat, das Einzige iſt, um deswillen ein Erwachſener Geſchichte treibt und daß zu dieſer Auffaſſungsweiſe auch die Jugend angeleitet werden ſoll. Daß das noch lange nicht heißt, den Schülern Culturgeſchichte vortragen, braucht man dem Kundigen, der weiß, was die Cultur für eine complicirte Erſcheinung iſt, nicht erſt zu ſagen; aber einen andern Zielpunkt kann man nicht gelten laſſen. Weil man ſich manchmal dieſen Zielpunkt in der Geſchichte nicht klar macht[3]), ſondern beſonders in der neueren faſt nur von einem kleinen Segment des großen Kreiſes, der ſpeciell politiſchen Entwickelung (von Bündniſſen, Eroberungen, Hofgeſchichten und Revolutionen) redet, ſo fühlt man ſich gedrungen, die Literaturgeſchichte deſto mehr zum Stapelplatze culturhiſtoriſcher Weisheit zu machen und ſo die armen Primaner mit Dingen zu behelligen, die ſie nicht nur nicht verſtehen, ſondern die auch für die Folge, öfters ſogar für immer, eine wirkliche, eigene, freudige Theilnahme an deutſcher Literatur unmöglich machen. Wann wird einmal die allgemeine Entrüſtung dieſer Hypertrophie den verdienten Untergang bringen?

Wollte man der Theorie über das Ineinander von Geſchichte und Literatur (und Religion) eine Geſtaltung für die Schulpraxis geben, was wir hier nicht unternehmen dürfen, ſo würde ſich z. B. zeigen, wie wichtig die Beſchaffenheit des deutſchen Leſebuches, das ſeine Stoffe doch meiſt aus der Geſchichte nehmen wird, der bibliſche Geſchichtsunterricht ꝛc. iſt. Auch der geographiſche Unterricht würde ein neues Intereſſe erhalten, inſofern alles eine Beziehung zum Menſchen gewönne. Es würde ſich zeigen, daß das ſchöne, obwohl nicht ganz correcte Wort: das Beſte, was wir an der Geſchichte haben, iſt der Enthuſiasmus, den ſie erregt, eine rechtzeitige Erfüllung findet, wenn man die Sache richtig angreift. Wir würden zeigen müſſen, daß ein richtig vorgebildeter Abiturient eine große Unwiſſenheit an den Tag legen werde, wenn man ihn nach Dingen fragt, die er entweder nicht wiſſen kann — ich meine ein Wiſſen, das den Namen wirklich verdient — oder

---

[1]) Für die früheren Stufen genügt die bibliſche Geſchichte und das deutſche Leſebuch. In Quarta ſollte der lateiniſche Herodot ausgebeutet werden.

[2]) Es verſteht ſich, daß auch der beſte Geſchichtsunterricht recht wohl einmal 2 Stunden ausſchließlich auf die durch Zeichnung erläuterte Darſtellung der Schlacht bei Leipzig verwenden kann.

[3]) Indem man ſich die Culturgeſchichte als einen ordinären Pragmatismus oder als unverarbeitete ſtatiſtiſche Maſſe denkt.

die, wenn er ſie weiß, dermalen keine oder doch keine wohlthuende Verwendung finden können, vielmehr den vielen nöthigen Uebungen im Lernen und Verarbeiten nur den Raum und die Zeit wegnehmen.

Gegenüber der noch ſo wenig belebten Art, mit der heutzutage vom größeren Publikum die wichtigſten Fragen des bildenden Unterrichts verhandelt, beziehungsweiſe nicht verhandelt werden, kommt Einen oft die Neigung an, in lauter Paradorien zu reden, um nur noch gehört zu werden. Doch wird es diesmal beſſer ſein, abzubrechen[1]). Hbg.

Literariſches.

H. Reuter, Geſchichte Alexanders III. und der Kirche ſeiner Zeit. Zweite völlig neu ausgearbeitete Ausgabe. Leipzig, Teubner. 1860.

Was die letzten 15 Jahre der Studien des gelehrten Verfaſſers eingetragen haben, dient der neuen Ausgabe eines ſchon oft anerkannten Jugendwerkes zur Bereicherung und zur Zierde. Nicht den Stoff aufzuhäufen, war die vorwiegende Abſicht, vielmehr ihn aus ſich ſelbſt zu geſtalten und zu durchdringen. Dadurch wird die monographiſche Arbeit ja ſo beſonders lehrreich und fruchtbar für die umfaſſendſten Studien, während univerſell angelegte Werke ſo oft innerlich dürftig ſind und mit einigen wenigen Kategorien umgehen, als wäre darin das Leben der Einzelnen und Völker eingefangen. Die Vorrede der zweiten Ausgabe ſchließen wir in unſere Anerkennung des Werkes nicht mit ein.

Theodor Chriſtlieb (London). Leben und Lehre des Joh. Sc. Erigena. Mit Vorwort von Prof. Dr. Landerer. Gotha, Beſſer. 1860.

Eine Monographie dogmengeſchichtlicher und religionsphiloſophiſcher Richtung mit ſteter Rückſicht auf die Quellen und die früheren Bearbeitungen, die zu ſo verſchiedenen Endurtheilen über den ſeltſamen Mann geführt haben. Der erſte Theil behandelt das Leben und die Schriften des Erigena; in dieſer Abtheilung zeigt der Verfaſſer, daß manches disputabel bleiben muß, weil die Nachrichten über Erigena ſo dürftig ſind. Den Namen leitet er mit Floß von ἱερού ab und erinnert an das von Erigena gebildete Wort Grajugena, womit der Grieche Maximus bezeichnet wird. Erigena wollte ſich alſo als einen Irländer zu erkennen geben. Von den zwei Meinungen über Erigena's Lebensende pflichtet der Verfaſſer derjenigen bei, nach welcher Erigena von Alfred dem Großen nach England zurückgerufen und dort geſtorben ſei, obwohl er die andere, daß er in Frankreich geblieben ſei, nur als unwahrſcheinlicher bezeichnet. Beſonderen Fleiß hat der Verfaſſer der Lehrdarſtellung zugewendet. Der Schluß unterſucht die Einwirkung dieſer Lehre auf die Scholaſtik und Myſtik des Mittelalters und ſtellt die Bedeutung des Mannes überhaupt feſt.

---

[1]) Wir benutzen indeß noch die Gelegenheit, auf ein Buch aufmerkſam zu machen, das eine gute Geſchichtslectüre für Quartaner und Tertianer abgeben kann. Es heißt: Deutſches Hiſtorienbuch, eine Sammlung von Erzählungen aus der deutſchen Geſchichte von G. Th. Dithmar, Lehrer am Gymnaſium zu Marburg. Zweite vermehrte Ausgabe. Frankfurt, Brönner. 1860. Es ſind 273 einzelne Geſchichten, nicht chronologiſch geordnet, meiſt etwas kurz, doch auch manche, die an eine mehr angeſtrengte Auffaſſung gewöhnen. Der Stil iſt vortrefflich, den Chroniken nahe gehalten. Der Humor tritt in manchen Geſchichten prächtig hervor.

Th. Preſſel (Tübingen), Ambroſius Blaurer's des ſchwäbiſchen Reformators Leben und Schriften. Mit dem Bildniſſe Blaurer's. Stuttgart, Lieſching. 1861.

Von den zwei faſt gleichzeitig erſchienenen Lebensbildern Blaurer's iſt dieſe die ausführlichſte und beſte. Wir werden noch auf dieſelbe zurückkommen, wollen aber hier ſchon unſeren Dank für das reichlich, faſt überreichlich zuſammengetragene Material, das uns ein eigenes Urtheil ermöglicht, ausſprechen. Die Darſtellungsform iſt nicht ſo vollendet als man wünſchen möchte.

H. Thiele (Hofprediger in Braunſchweig). Jeruſalem, ſeine Lage, ſeine heiligen Stätten und ſeine Bewohner nach eigener Anſchauung dargeſtellt. Halle, Mühlmann.

Es iſt das beſte Volksbuch über Jeruſalem und Umgegend, das wir kennen; der Verfaſſer iſt ein vortrefflicher Erzähler, und ſelbſt das Geographiſche wird einem ohne Schwierigkeit bei Hrn. Thiele's Beſchreibung deutlich. Angenehm iſt auch, daß die erbauliche Phraſe ſich nicht breit macht, wie es bei der populären Darſtellung eines ſolchen Gegenſtandes ſo nahe liegt. Noch weniger iſt der Verfaſſer geneigt, die Arbeit der Proteſtanten an jenen ſo verkommenen Stätten in einem idealen Lichte zu ſehen. Wir können das Buch, in Verbindung mit den „Neueſten Nachrichten aus dem Morgenlande“ (Hoffmann und Strauß) nur empfehlen.

Hebräiſches Schulbuch von Dr. W. Hollenberg. Zweite Auflage. Berlin, Steinthal. 18 Sgr.

Das Buch enthält 1. ein kleines Vocabularium mit Rückſicht auf Onomatik (13 Seiten); 2. eine kurzgefaßte Grammatik S. 14—36; 3. Vollſtändige Paradigmen; 4. Sätze zum Ueberſetzen ins Hebräiſche S. 62—71; 5. Leſeſtücke mit Anmerkungen, mit Rückſicht auf die bibliſche Theologie ausgewählt. Es ſoll neben der hebräiſchen Bibel für die Schule ausreichen, und eine Feſtigkeit im kleinen Gebiet recht nahe legen, damit ein wirkliches Wiſſen und Können erzielt wird.

Herausgeber: Dr. W. Hollenberg.
Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkſtr. 7. — Gedruckt bei Guſtav Schade, Marienſtr. 10.

Christliche Wissenschaft und christliches Leben.

I. Die Wissenschaft in ihrem Zwiespalte mit sich und dem Leben.

Als der selige Neander sich mit Dr. Julius Müller zur Herausgabe einer Zeitschrift und zwar einer Deutschen für christliche Wissenschaft und christliches Leben verband, da war bereits für beide Gebiete, denen sie bestimmt war, die langweilige Zeit vorübergegangen, in welcher die Wissenschaft, die sich christlich nannte, dem Leben fremd und ferne stand, das christliche Leben aber, wo es noch warm pulsirte, vor der Wissenschaft, auch wenn sie christlich hieß, als vor einer gefährlichen Feindin in die dicksten Panzer sich hüllte. War doch durch Schleiermachern der Ursprung der centralsten christlichen Wissenschaft, der Theologie, und in ihr wieder der Glaubenslehre, bis in diejenige Tiefe des Gemüths, in die verborgenen Quellkammern des Herzens verfolgt worden, aus welcher auch alle Antriebe des christlichen Lebens hervorgehen. So mußte klar geworden sein, daß nicht etwa die Wissenschaft in der kalten Schneeregion des vom Herzpulse fernen reinen Gedankens throne und höchstens mit königlicher Herablassung etwas Licht in die armselig-trüben niederen Regionen des Gemüthslebens hinabsende, sondern daß der Eine Mensch in Herz und Kopf, Gemüth und Geist sowohl den Inhalt des Selbst- und Weltbewußtseins im Gottesbewußtsein zur Erkenntniß bringe, als auch das sittliche Personen- und Gemeinschaftsleben gestalte und durch Hinaufziehen in das Geistesleben adle und weihe. Wissenschaft und Leben wurden als die Producte einheitlicher Menschenkraft verstanden und mußten sich gegenseitig durchdringen, um das ganze Dasein der trockenen Abstraction und der haltlosen Zufälligkeit der sinnlichen Impulse zu entheben oder auch vor einer Weltanschauung zu sichern, welche geradezu das Leben dem Begriffe opfert, um nach diesem scheinbar erhabenen Priesterdienst vom Leben in seiner derbsten Gestalt die höheren Interessen des Geistes verschlingen zu lassen. Ist es doch eine der lehrreichsten Erscheinungen des letzten Vierteljahrhunderts geworden, daß dem Schwindel einer der Welt aus dem Ich, wenn auch unter dem Namen des Begriffs und der speculativen Gotteserkenntniß erbauenden Denkweise die ekle Nüchternheit des Materialismus, der geistlosesten aller Weltansichten nicht nur der Zeit nach gefolgt ist, sondern mit ihm innerlich so zusammenhängt, daß sie Früchte desselben Gewächses genannt werden müssen. Die Niederlage, welche die speculative Forschung durch ihre eigenen falschen Waffen erlitten hat, wurde auf dem religiösen Gebiete des Volkslebens von denen ausgebeutet, welche die Schlacht nicht geschlagen haben. Man kann kaum sagen, daß Jemand das bereits zur Alleinherrschaft emporbringende System dieser Forschung überwunden habe, sondern es hat sich selbst durch übermüthigen Fortbau auf unsicherer Grundlage zum Sturze gebracht. Auf dem Felde aber, über welches seine Trümmer zerstreut lagen, hat nicht etwa sofort die christliche Wissenschaft einen neuen Bau aufgeführt und zwar einen solchen, der, dem christlichen Leben nach allen Seiten zugänglich, auch aus allen seinen Pforten in die Gebiete desselben

hineinführte, ſondern neben dem Beſtreben um ſolchen Bau hat ſich mancherlei bauliches Treiben bewegt, welches in ſeiner Verſchiedenheit die Ausſicht auf das Erſtehen eines univerſellen Wiſſensbaues ſehr verminderte. Diejenige Wiſſenſchaft vor allen, welche ſich über ein halbes Jahrhundert lang als die Wiſſenſchaftslehre, als die Fundamental- und Central-Wiſſenſchaft, als die Wiſſenſchaft vom Wiſſen ſelbſt ankündigte und daher den Anſpruch machte, jeder anderen den Weg zu weiſen, auf welchem ſie zu ihrem Syſtem gelangen ſollte, die Philoſophie hat, in etliche Schulen abgeſperrt oder von den Reſten einer großen Vergangenheit lebend, ſich eine allgemeine Beachtung und Anerkennung nicht mehr zu verſchaffen gewußt. Sie litt an dem durch die Erfahrung wohlberechtigten Mißtrauen, welches die Vergeblichkeit ihrer letzten großartigen Bauverſuche zurückgelaſſen hatte. Man hatte ſchon längſt die Wahrnehmung gemacht, daß dieſelbe an dem für das ungebildete Bewußtſein realſten aller Stoffe, an der Natur, mit ihrem Begehren, auch dieſe vom reinen Gedanken aus zu beherrſchen, zu Schanden geworden war. Die Entdeckungen auf dem Gebiete der empiriſchen Naturkenntniſſe waren den naturphiloſophiſchen Ideen und ihrer Formulirung vorausgeeilt und die Wirklichkeit mit ihren hartköpfigen Thatſachen hatte die zur Beherrſchung aufgeſtellten Grenzpfähle der Naturphiloſophie weit hinter ſich gelaſſen. Die großen Meiſter, welche auch bei dieſem Stande der Dinge im Stande geweſen wären, das neueroberte Feld mit ihren Triangulirungen in Beſitz zu nehmen, waren vom Schauplatze verſchwunden und die kleineren Schüler ſtanden verdutzt dem lauten Rufe gegen den Werth der philoſophiſchen Naturerkenntniß gegenüber. Die Urheber freilich und die Nachſchreier dieſes Rufes waren auch nicht im Stande, auf ihrem Gebiete eine den Anſprüchen des in die letzten Urſachen und die höchſten Ziele der Naturdinge zurück- und vordringenden eigentlichen Erkennens zu genügen, und vermochten nicht einmal den höheren Geiſteshauch, welchen die Naturphiloſophie auch in ihrem thatſächlichen Gebiete zurückgelaſſen, zu verſtehen oder ſeiner, wenn ſie mehr als empiriſches Aneinanderreihen der Anſchauungen ſuchten, zu entbehren. Die Verachtung der Philoſophie auf dieſem Gebiete war keine berechtigte und mußte ſich in den meiſten Fällen das Urtheil gefallen laſſen: ars non habet osorem nisi ignorantem.

Von der Naturwiſſenſchaft und ihrem Empirismus war die Geringſchätzung der Philoſophie nur ausgegangen, aber ſie beſchränkte ſich nicht auf dieſes Wiſſensgebiet. Es iſt gerade auf demſelben wohl beſſer, daß die Forſchung im Thatſächlichen ebenſo unbeirrt von philoſophiſchen Grundgedanken ihren Weg gehe, wie es z. B. der Geologie nur gewünſcht werden kann, daß ſie ſich ihren Gang nicht durch das Beſtreben der Harmoniſirung ihrer Geſammt-Erkenntniſſe mit der bibliſchen Schöpfungsgeſchichte ſtören laſſe. Allein dies zugegeben und der empiriſchen Forſchung ihr Feld völlig freigelaſſen, iſt dennoch nicht geſagt, daß die Philoſophie auf dieſem ganzen tief ins wirkliche Leben hineinlaufenden Felde nichts zu thun habe. Vielmehr wird der Reichthum ſelbſt, den derſelbe erwirbt, ſeiner Zeit ſicher wieder die Ueberſchau mit dem Lichte des, Zuſammenhang und Syſtem, ja relative Einheit, zwiſchen der Sphäre des reinen Geiſteslebens und der äußeren Körperwelt ſuchenden philoſophiſchen Wiſſens fördern und hervortreiben. Die Naturphiloſophie wird neue Schritte thun und höhere Gipfel erſteigen, um das neuerworbene Gebiet der Naturkunde zu überſchauen und dem Geiſte verſtändlich zu machen. Ob dasſelbe auf den anderen Wiſſensgebieten zu erwarten ſteht, welche mit den Forſchern in der Naturwelt in die Geringſchätzung des philoſophiſchen Erkennens einſtimmen?

Unſere Aufgabe kann es nicht ſein, ſo ſehr wir uns dazu verſucht fühlen, auch die ſittliche und die rechtliche Sphäre darauf anzuſehen, ob in ihr nicht eine

ähnliche Reaction des philoſophiſchen Gedankens noch in Ausſicht ſteht. Wir beſchränken uns vielmehr auf die Theologie und die von ihr berührten Gebiete des Wiſſens. Denn auch ihr war die Philoſophie faſt zu einer gefährlichen und nach ihrer letzten großen Niederlage zu einer verachteten Feindin geworden. Und doch wird ſich die Theologie wenigſtens der geſchichtlichen Hinweiſung nicht erwehren können, daß ſie in ihren beherrſchenden Poſitionen, vor Allem in der Glaubenslehre, mit der Philoſophie vergangener Zeiten, mit der des Mittelalters ſowohl als der des claſſiſchen Alterthums zuſammenhänge. Wie oft ſpricht der theologiſche Verächter der Philoſophie in demſelben Athemzuge, mit welchem er ſeine Geringſchätzung der „Weltweisheit" kund thut, Gedanken aus, die er in dieſer Form nur dem Einswerden philoſophiſcher und chriſtlicher Ideen im Dogma verdankt. Noch bis zu dieſer Stunde liegen in der chriſtlichen Glaubenslehre und zwar gerade in der ſogenannten orthodoxen Faſſung derſelben die Erwerbniſſe der ſcholaſtiſchen Philoſophie mit den Ideen des Plato und Ariſtoteles wie eine breite undurchbrochene Schichte da. Die Lehr-Reformation der evangeliſchen Kirche hat zwar in den ſeit ihrem erſten Hauptacte verlaufenen drei Jahrhunderten ihre Wirkung weiter als auf die ſoteriologiſchen und anthropologiſchen Glaubenslehren ausgedehnt, aber noch lange nicht auf das Totalgebiet der Glaubenswahrheit. Wenn ich zum zweitenmale mich der geologiſchen Thatſachen zur Vergleichung mit dem geſchichtlichen Gange der Lehr-Reformation bediene, ſo geſchieht dies nur, weil die Richtigkeit des Gleichniſſes mir auch heute noch einleuchtet, wie vor vierzehn Jahren, da ich dasſelbe zum erſtenmale gebrauchte. War doch überdies die Schrift, worin dies geſchah (Miſſionsfragen, Bd. I, 1847), in der Charybdis des Jahres 1848 faſt ſpurlos verſchlungen. Die Reformation der Lehre erſcheint mir wie ein mächtiger Durchbruch feuerflüſſiger Geſteinsmaſſen der Urzeit durch die horizontalen Schichtenlagen der jüngeren Gebilde. Auf der Axe der Erhebung, der plutoniſchen Spalte quillt die kryſtalliniſche Urbildung empor. So in dem Hochpunkte, wo Wiſſenſchaft und Leben ſich im höchſten Menſchen-Intereſſe durchdringen, in der Frage nach dem Heile der menſchlichen Seele. Hier iſt das reine Urgeſtein der bibliſchen Rechtfertigungslehre mit feuriger Kraft hindurchgebrochen und hat neue Kuppen und Berggeſtalten gebildet. Wie aber jenes geologiſche Aufquillen nicht hat geſchehen können ohne das vom Feuerſtrom erreichte Schichtgeſtein theils chemiſch zu verändern, theils zu zertrümmern oder auch nur emporzuheben und bis zur ſenkrechten Stellung hinaufzutragen, ſo ſind auch die unmittelbar an die Heilsordnung ſtoßenden und ſie tragenden Glaubenslehren einerſeits von der Perſon Chriſti, andererſeits von der Natur und dem Leben des Menſchen vor und unter der Sünde, und von den Sacramenten und der Kirche weſentlich mit in die neugeſtaltende Bewegung gezogen worden. Fernab aber von dem Heerde derſelben, wo der Zuſammenhang zwiſchen dieſem und den entfernteren Lehrpunkten ſich nicht ſogleich zu verſpüren gab, blieb die Schichtenlage ungeſtört, es blieben die Lehren von Gott, von der Dreieinigkeit, von Schöpfung und Vorſehung einerſeits und die eſchatologiſchen Lehren mit Ausnahme nur des Fegefeuers in ihrer alten Geſtalt und Verfaſſung und es herrſchte in ihnen die philoſophiſche und nicht allein die metaphyſiſche, ſondern auch die pſychologiſche Denkweiſe, welcher ſie dieſelbe verdankten, noch lange ungeändert fort.

Erſt als mit Carteſius und Spinoza, mit Leibnitz und Kant neue philoſophiſche Geiſtesbewegungen auftraten, kam auch in dieſe Lehrgebiete der Dogmatik ein Zittern und Beben, welches nun umgekehrt auch die centralen Dogmen des Proteſtantismus mit ergreifen wollte. Jetzt erſt begann der eigentlich ſich ſo nennende wiſſenſchaftliche

Erkenntniß-Proceß auf dem Gebiete des Glaubens wieder in derſelben Lebhaftigkeit ſich zu entfalten, wie er im Mittelalter und wie er in den erſten Jahrhunderten chriſtlicher Lehrbildung gewaltet hatte. Der Kampf galt jetzt nicht zwiſchen Glauben und Wiſſen, ſondern zwiſchen einer früheren Philoſophie, die in die Glaubenslehre ihre Spuren tief eingedrückt hatte, und einer neuen Bewegung des philoſophiſchen Denkens. Denn viele von den Elementen, welche in der intellectualiſtiſchen Orthodoxie, bei welcher immer das intelligo ut credam die Loſung blieb, zum Glauben und deſſen unveräußerlicher Subſtanz gerechnet wurden, erweichten ſich unter dem Einfluſſe der neueren Philoſophie und wurden als das erkannt, was ſie waren, als philoſophiſche Zumiſchung zu der rein bibliſchen Glaubensſubſtanz.

Es entſtand jetzt erſt eine klarere Erkenntniß über den Unterſchied dieſer letzteren und der wiſſenſchaftlichen Form, welche ſich ihrer bemächtigt hatte und die nicht durchaus gleichen Weſens und Urſprungs mit ihr war. Die Denkformen, welche die heidniſche Philoſophie ausgebildet hatte, waren durch das ganze Mittelalter ganz unbedenklich auf den bibliſchen Stoff angewendet worden und aus dieſer Anwendung war die ſcholaſtiſche Theologie entſtanden. Trotz aller Reaction gegen die Entartung dieſer letzteren von der humaniſtiſchen Seite der Reformation aus war man doch von ihren letzten Kategorien nicht abgewichen und — ſo ſcharf auch Luther den Schulmeiſter Ariſtoteles, den Heiden, anließ — es galt doch alles nur dem abgeſchmackten und carikirten Ariſtoteles des Mittelalters. Der wirkliche Ariſtoteles und Plato, wie ihn die Humaniſten gegen jene kranke Abartung ins Feld führten, gewann nur deſto größere Herrſchaft und es iſt leicht erkennbar, daß die ächt ariſtoteliſche Philoſophie des Petrus Ramus einen unberechenbaren Einfluß auf die proteſtantiſch-theologiſche Gedankenbildung gewinnen mußte. Man wußte einen Unterſchied zwiſchen Religion und Theologie nicht zu denken, obwohl die Reformation in ihren erſten reinſten Strömungen ihn kannte, oder er war unbequem geworden. Anwendung griechiſch-heidniſcher, und der Anſchauung Gottes als eines endlichen, als des mit der Welt identiſchen, entnommener Kategorien auf den chriſtlichen Glaubensſtoff wurde wieder die Regel und höchſtens ein veredelter Scholaſticismus die Erſcheinung, welche dieſe Urſache zu Tage förderte. Nach endlichen Kategorien wurde das Unendliche gedacht und die Lehre von den Eigenſchaften Gottes z. B. wurde zu einer Aufzählung von Begriffsmerkmalen, deren Summe man als die erſchöpfende Definition des göttlichen Weſens anſah, wie dies bei endlichen Dingen nur zutraf. Man *glaubte*, was nur zum Denken und Wiſſen gegeben war, weil man aber nur göttliche Thatſachen glauben, d. h. als beherrſchende Macht in die Perſönlichkeit aufnehmen kann, ſo wurde eben der Begriff des Glaubens, der von der Reformation wiedergefundene, der Begriff des rechtfertigenden Glaubens, wie er ſiegreich dem mittelalterlichen Glaubensbegriff entgegengetreten war, wieder alterirt und in den eines Fürwahrhaltens theologiſcher Lehrſätze umgewandelt. Wo der Glaube in die Lehre von den dogmatiſchen Grundbegriffen zur Sprache kommen mußte, da wurde er nach dieſer intellectualiſtiſchen Richtung hin anders beſchrieben, als wo er in dem Dogma von der Rechtfertigung zu ſchildern war. Zweierlei Glaubensbegriffe ſchoben ſich verwirrend durcheinander. Nicht mehr die geglaubte und aus dem Glauben bekannte Wahrheit, ſondern die wirklich oder vermeintlich gewußte Theologie wurde zum Bekennen dargeboten und dies eben iſt der rohe Intellectualismus der Orthodoxie, daß ſie nach dem Erkennen einer beſtimmten Zeit und eines beſtimmten Kreiſes in ihr die Stellung des Individuums zu Gott in Chriſto, ſeinen religiöſen Werth abſchätzte. Da, wo, um im Gleichniſſe zu bleiben, die feuerflüſſige Maſſe des urchriſtlichen Glaubens und Anſchauens ohne Zumiſchung des durchbrochenen Geſteins ſich vor-

fand, wo die Lehre von der Rechtfertigung, von der unmittelbaren Buß- und Glaubensſtellung des Menſchen zu Gott durch die Aneignung des Verdienſtes Chriſti in Frage kam und ſonſt nichts, konnte dieſes raſche Abſprechen über die Chriſtlichkeit des Einzelnen berechtigt ſein. Ob durch Glauben allein und nicht durch Werke? war die Frage und ſie entſchied ſich leicht. Unendlich ſchwieriger wurde es, die Chriſtlichkeit und zwar die evangeliſche reine Lehranſicht zu beurtheilen, wenn ſie von dieſem innerſten Feuerheerd des Proteſtantismus entfernt lag. Schon in der Lehre von der Perſon Chriſti und in der von den Sacramenten und der Kirche war es nicht ſo leicht abzumachen, ob eine vom lutheriſchen Typus abgehende Lehranſicht ſofort auch aufhöre evangeliſch zu ſein. Hielt die Orthodoxie dieſen Maßſtab feſt und vermaß ſich ſogar in einzelnen hitzigen Uebertreibungen der Behauptung, daß ſelbſt die muhamedaniſche Lehre von Gott erträglicher ſei, als die Calvins mit ihrem decretum absolutum, ſo war freilich damit die Bequemlichkeit gegeben, an ein gutes Regiſter der Concordienformel ſich halten zu können, aber allerdings auch auf das wirkliche Erkennen verzichtet. Von chriſtlicher Wiſſenſchaft konnte in dieſer Weiſe nicht mehr die Rede ſein, wenn auch Elemente derſelben in den ſpeculativen Theilen und Regungen der orthodoxen Theologie unverkennbar ſich forterhielten, wie z. B. in den Verſuchen der Ausbildung einer Lehre von Ubiquität des Leibes Chriſti und der Communicatio idiomatum zwiſchen den beiden Naturen in Chriſto.

Iſt es zu verwundern, daß unter dieſen Umſtänden das chriſtliche Leben, wo es aus bibliſchen Quellen ſich ergoß und wo es aus den erſten Urkunden der Reformation, wie der Auguſtana und ihrer Apologie, ſich die Stützpunkte ſeiner Lehre und geſellſchaftlichen Exiſtenz holte, vor der theologiſchen Gelehrſamkeit und Streitſucht ſich ſcheu zurückzog und eben dadurch der Reinigung und Objectivirung entbehrte, welche ihm die tiefere Erkenntniß zu geben hatte? Iſt es zu verwundern, daß die Myſtik ſich ihre eigene Vertiefung ſuchte und in ihrer Art ein Erkennen ſchuf, welches der kirchlichen Theologie in manchem Betracht überlegen war? Iſt es ſtrenge zu tadeln, daß Pietismus und Brüdergemeinde ihren Kreis gegen eine ſich ſo nennende theologiſche Erkenntniß verwahrten, die nur ungewiß machte, was ſie mit den ſtärkſten Bollwerken zu befeſtigen ſchien? Die Beengung der Standpunkte, auf welchen ſich die orthodoxe Theologie hielt, machte es ihr völlig unmöglich, einen unbefangenen Blick über die Grenzen der eigenen Bekenntnißkirche hinaus zu thun, einer Wiedervereinigung des Getrennten auf dem kirchlichen Gebiete den Boden zu bereiten. Als nun aber die durch das Zurückziehen der Beſten aus der engen Citadelle des theologiſchen Behauptens und Abrechnens offen gewordene Grenze dem Eindringen anderer geiſtigen Mächte nicht mehr widerſtand, da begann eben jenes Einwirken allgemeiner ſowohl naturwiſſenſchaftlicher als philoſophiſcher Erkenntniſſe. Die Reformation und auch die orthodoxe Lehre hatte in dem wichtigſten theoretiſchen und praktiſchen Punkte, dem einheitlichen Formal- und Material-Principe des Proteſtantismus dem Individuum eine neue Stellung, ſeine urſprüngliche und wahre, gegeben. Es war in eine Beziehung zu Gott durch die verſtandene Offenbarung getreten, in welcher die Berechtigung und die Pflicht desſelben lag, zu einer ſelbſtſtändigen Gotteserkenntniß zu gelangen. Die Bibel in der Volksſprache war der beſtändig auf dieſes Recht und dieſe Pflicht hindeutende Finger. Die Stellung der einzelnen Perſönlichkeit zu Gott in der alleinigen Vermittelung Chriſti war die andere Macht, womit die Reformation auf das Selbſt des Menſchen zurückgelenkt hatte. Durch beide Hinweiſungen wurde nun, während die objective Seite des chriſtlichen Daſeins, nämlich die kirchliche, den Blicken entſchwand,

der Staat aber im Territorialismus ganz an die Stelle derſelben trat, dem Individuum nur die ſittliche Sphäre ſeiner Bethätigung offen gelaſſen. Die Kirche war, mit Ausnahme der orthodoxen Predigt und dem auch zur äußerlichen Bethätigung der Rechtgläubigkeit, zur Sitte verhärteten Gebrauch der Sacramente, die aber auch von Staats wegen verlangt und zugemuthet wurden, hinter dem Staate verſchwunden, und man mußte ſich daran gewöhnen, die ſittliche Gemeinſchaft an die Stelle der religiöſen geſetzt zu ſehen. Kein Wunder daher, wenn die Lehre allmählich Eingang fand, daß eben nur um dieſer ſittlichen Gemeinſchaft und ihrer Früchte willen die religiöſe geſtiftet ſei, daß alle Religion nur die Moralität zum Zwecke habe, daß Wort und Sacrament nur Erkenntniß- und Tugendmittel ſeien.

Die Naturkenntniß erſchien jetzt als ein Hauptmittel, den Aberglauben zu bekämpfen, und berühmte Theologen ſchrieben Bücher über die Furcht vor Gewittern und apotheoſirten den Erfinder des Blitzableiters, wie andererſeits über den Werth der Gefühle im Chriſtenthum und ſogar über die Nutzbarkeit des Predigtamtes. Wäre dem Individuum ſeine Stellung in der Gemeinde, dieſer ihre Stellung im Gottesdienſte und in der Kirche geworden, wie ſie aus der Reformation nothwendig reſultirte, ſo hätte die Verwechſelung der religiöſen und ſittlichen Gemeinſchaft und die Verwandlung der Religion in Moralität nie in dieſem Maße entſtehen können. Die philoſophiſche Erkenntniß aber ging jetzt wiederum von dem Subject und ſeiner Innenwelt aus, ſie war eine anthropologiſche und maß recht im Gegenſatze der kirchlichen Lehr-Orthodoxie die objective göttliche Welt und die Offenbarung an dieſem Maßſtabe. Der kritiſche Idealismus entzweite von neuem Wiſſenſchaft und Leben, indem er dieſes letztere nur nach ſeinen moraliſch-geſelligen Bedürfniſſen zu verſtehen vermochte. Je mehr er die Theologie und von da aus auch die Kirche durchdrang, deſto entſchiedener hatte die Wiſſenſchaft und ſelbſt die Kirche mit dem chriſtlichen Leben gebrochen, das nur noch zerſtückelt und zerſtreut, nirgends mehr als größere Gemeinſchaft, bei den Stillen im Lande zu finden war. Die übrige Wiſſenſchaft war des idealen Gehaltes faſt entleert und drohte zu blos utilitariſcher Behandlung herabzuſinken. Man leſe die Geſchichtsbücher jener Zeit, die phyſikaliſchen, die phyſiſch-anthropologiſchen, die ſtaatswiſſenſchaftlichen und juriſtiſchen Werke, die Geſetze, welche ihr entſtammten und man wird geſtehen müſſen, daß nur noch in der Philoſophie und in der von ihr berührten Kunſt ideales Leben, aber auch dieſes nicht eben hohen Schwunges zu finden war. Wir dürfen nicht zu weit von der Theologie und ihren Nachbarkreiſen uns entfernen, ſonſt würden wir auf dem Gebiete der Poeſie und der Aeſthetik die Beweiſe für dieſe Behauptung reichlich holen können. Erſt als hier der ſchöpferiſche Geiſt wieder emporquoll, diesmal aber nicht blos aus den ureigenen Tiefen des deutſchen Genius, ſondern durch die fremde Kunſt des Alterthums und anderer Nationen angeregt, hob auch die Wiſſenſchaft ihren Flug wieder höher. Sie hatte ein freies Feld vor ſich, denn die Theologie verwehrte ihr keine noch ſo heilige Stelle ihres Gebietes, wie auch in der entgeiſteten Naturanſicht ihr kein Rieſe entgegentrat, der den Schatz der Naturwelt vor ihrer Ergreifung bewachte. — Wiſſenſchaft und Leben ſchienen ſich in der Kantiſchen Periode durch die auf das Praktiſche und Moraliſche abzielende Richtung wieder ſehr genähert und ſelbſt Dichter überſetzten Kantiſche Sätze in wohlklingende Verſe. Aber weder die Wiſſenſchaft war chriſtlich im engeren Sinne dieſes Wortes zu nennen, ſo ſehr ſie chriſtliche Grundgedanken zu ihren treibenden Kräften hatte, noch war es das Leben, welches einer Allerweltsmoral ſich bediente und in Baſedow'ſcher und Campe'ſcher Pädagogik nahe daran war, der helleniſchen

und römiſchen Bildung oder, weil das vaterländiſche dieſer fehlte, einem davon gemachten Abſtractum nachzuſtreben.

Wohin ging nun der Adlerflug der Wiſſenſchaft, der Philoſophie? Er ging nach den Zielen, welche ſonſt allen einzelnen Wiſſenſchaften vorgeſteckt waren. Die Philoſophie wurde Alles. Von ihren idealiſtiſchen Ausgangspunkten aus erſchwang ſie ſich zu den Höhen, von welchen aus, wie es die Poeſie damaliger Zeit ausdrückte „der Wurm und der Seraph" zugleich begriffen wurde. Es war nicht der Fehler der Philoſophie, ſondern der der Theologie, der Natur- und Geſchichts-Wiſſenſchaft, daß auch ihre Gebiete ganz in dem der Philoſophie aufzugehen drohten und daß die „Könige" bauten, indeß die „Kärrner", als welche man die Forſcher im Einzelnen und Thatſächlichen anſah, „zu thun hatten".

Die Philoſophie wollte nun nicht mehr die ancilla theologiae ſein und konnte es nicht. Denn dieſe ſelbſt, die Herrin, hatte ein gar zu magdartiges Ausſehen und Gebahren gewonnen. Wie war ſie ſo dienſtfertig gegen den ihre Domaine vermeſſenden und verwaltenden Staat und ſeine die Kirche als eine bloße von ihm zu ordnende „Religionsgeſellſchaft" ja als eine gar nicht näher zu definirende Erſcheinung, als ein blaues X betrachtende Lehre. „Eure Gewiſſen ſind der Obrigkeit unterthan" ſagte ein noch für orthodox geltender Staatstheologe einem Manne, der ſich rationaliſtiſchem Kram in der Kirche gegenüber auf ſein durch die heilige Schrift gebundenes Gewiſſen berief. Und wie war ſie ſo bereitwillig, ihren Lehren durch die Kantiſche Uniform Werth zu verſchaffen, obgleich der König, deſſen Farbe dieſe trug, ſogar den Glauben an Gott nur durch die Hinterthür eines Poſtulats nothdürftig zu retten wußte. Wie wurde ſie ſo „praktiſch" als einmal die moraliſche Abzielung des „Statutariſchen" in der Religion zur Loſung „der guten Köpfe" geworden war. Ja, wie war ſie ſo willig, ein Stück nach dem anderen von ihren Reichsileinodien auszuliefern und für überflüſſig zu erklären, was der blos moraliſchen Geſellſchaft nicht mehr dienlich ſein konnte. Wie die Naturwiſſenſchaft, obgleich immer noch durch die Macht ihres Gegenſtandes vor den ſchlimmſten Erniedrigungen bewahrt, in einer dem Geiſte fremden Weiſe ihre Wege ging und daher, wer idealen Gehalt ſuchte, ſich von ihr zur Philoſophie wandte, das bezeugt der aus jener Zeit ſtammende und ſeitdem nicht wieder überwundene Materialismus ihrer Jünger und Meiſter. Natürlich gab es in ihr, wie in der Theologie, edle Ausnahmen, wir reden aber hier von der herrſchenden Durchſchnitts-Geſinnung. Wenn auch nicht die d'Holbachs und La Methries, weil ſie ſchon wieder Philoſophen ſein wollten, in dieſem Kreiſe herrſchten, ſo waltete in ihm eine deſto größere Scheu vor letzten Gedanken über Urſachen und Zwecke und man hielt ſich in den näheren, endlichen Urſachen und der Teleologie der irdiſchen Nutzbarkeit, um der Verlegenheit des Idealen zu entweichen. Genau ſo machte es die Geſchichtskunde. Wir verkennen nicht den Werth ihrer trockenen Compilationen und ſachlichen Erforſchungen auch in jener Zeit. Aber ihr Pragmatismus endlicher Urſachen und Strebungen, ihre hausbackene Zuſammengreifung der Thatſachen mit Ignorirung der lebendigſten aber tiefer liegenden Sprungfedern der Geſchichte, ihre ſchulmeiſterliche Belehrung zu Nutz und Frommen des Staats und kleinerer Gebiete des Lebens, ihre pfiffige Berechnung des Nutzens, welchen etwa die großen Impuls gebenden Perſönlichkeiten von den Ereigniſſen ziehen konnten und Beurtheilung des Geſchehenen danach, ihre Auffaſſung des Bedeutſamſten in der Vergangenheit als einer „Geſchichte der menſchlichen Thorheit", ihre Urtheile über den Werth der gewaltigſten Bewegungen im Geiſtesleben der Welt nach den Maßſtäben der Gegenwart, ſo daß ſie ſich über David als den „Nero der Hebräer" entſetzte, die Kirchen-

väter über ihre Beſtrebungen in der Trinitätslehre abkanzelte und meinte „ſie hätten beſſer gethan ſich mit den moraliſchen Grundſätzen des Lebens zu beſchäftigen", daß ihr Carl der Große ein thörichter Pfaffenknecht, Friedrich Barbaroſſa eine Art von Phantaſt, Carl V. aber, abgeſehen von ſeiner anti-reformatoriſchen Tendenz, der bewundernswürdigſte Politiker wurde — dies Alles war wohl genug, um einen dem Idealen noch nicht abgeſtorbenen Geiſt aus ihren dumpfen Stuben in die freie Luft der Philoſophie zu treiben.

Weil denn die Special-Facultäten keine Antwort mehr auf die letzten Fragen des Menſchengeiſtes gaben, ſo mußte die vierte Facultät, die allgemeine, ſich mit derſelben befaſſen. Denn dieſe Antwort wurde geſucht, die Frage war da.

So hoch ging daher der Flug der Philoſophie, daß ſie nicht nur die Fragen ſtellte, ſondern auch die Antworten gab, ja daß ſie von keiner anderen Vorausſetzung aus, als der Wirklichkeit des menſchlichen Geiſtes (cogito ergo sum) die Welt conſtruirte und zwar die Welt im abſoluten Sinne, die Welt Gottes und Gott in der Welt. Kein Wunder, daß ſie es auch nur zum Weltgott brachte und in jedem ihrer Beweiſe für das Daſein Gottes ein anderer Gottesbegriff reſultirte, in keinem aber und auch nicht in allen zuſammen der lebendige dreieinige Gott. Sie verſuchte zwar auch dieſen (immer verkennend, daß ſie ihn nur aus der Offenbarung kannte) philoſophiſch zu erreichen, ſie ſchuf ſpeculative Trinitäts- und Menſchwerdungslehren, ſie baute eine ſpeculative Theologie auf; nur, weil ihr immer, ihrem Grundweſen als Weltweisheit nach, die Welt der Ausgangspunkt blieb, kam ſie über die Welt des Realen und endlich-Idealen nicht hinaus und konnte nur durch einen Sprung das Abſolute gewinnen, ihr Gott trug immer die Welt in ſich und wurde derſelben auch in ihrem von dem Böſen durchzogenen Weſen nicht los, daher ſie in ihrer Theologie den Begriff der Sünde verlor und den der Rechtfertigung mit ihm. Chriſtlich alſo war dieſe Philoſophie nicht, wenn ſie auch den Gedankenſtoff des Chriſtenthums in ſich bewegte und ſich den Namen gab, die chriſtliche Wahrheit erſt recht zur Selbſtbeſinnung zu bringen. Die pantheiſtiſche Weltanſchauung, welche dieſer Philoſophie innewohnte, beherrſchte ſelbſt diejenigen ihrer Phaſen noch, welche ſich theiſtiſch nannten.

Wir haben ſchon auf den Proceß hingedeutet, durch welchen ſich die Naturwiſſenſchaft dieſer Macht, ſoweit ſie in ihr zähes Gefüge eindringen konnte, entrang. Es war die Gewalt des Thatſächlichen, an welchem ſich die Philoſophie vergriffen hatte, welche ſie dazu befähigte. Nicht anders in der Theologie. Doch haben wir hiervon hier noch nicht zu handeln, weil es eine noch heute fortgehende Arbeit iſt. Genug, um aus dem Bisherigen zu erkennen, daß eine chriſtliche Wiſſenſchaft im engeren Sinne, die ſich dem chriſtlichen Leben anregend zuneigen konnte, nicht vorhanden war, wie es auch ein chriſtliches Leben in größerer Gemeinſchaft, das aus den Kräften chriſtlicher Wiſſenſchaft ſich hätte nähren können, nicht gab.

Chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben in dem Sinne, wie ſie zum Zielpunkt einer Zeitſchrift, zum Sammelpunkte zahlreicher geiſtig arbeitender Kräfte gemacht werden können, ſind ein Werk der neuen Zeit, der Gegenwart, wozu wir die letzten funfzig Jahre rechnen. Von ihnen im anderen Artikel.

Wir ſind nicht undankbar gegen die einzelnen ſtillen Kreiſe und Perſonen, welche chriſtliches Leben bewahrten und durch die geſchilderten Bewegungen hindurch retteten. Auch haben wir nicht vergeſſen, was die Reformation in ihren erſten Schritten auf dieſen beiden für einander beſtimmten Gebieten that und pflanzte. Denn was jetzt geworden und im Werden begriffen iſt, wächſt aus ihrem Samen. Auch möge man uns nicht dahin mißverſtehen, als ſprächen wir der idealiſtiſchen

Geiſtesbewegung in der Philoſophie ſeit Leibnitz allen chriſtlichen Gehalt ab. Am wenigſten könnten wir dies bei Leibnitz ſelbſt, aber auch nicht einmal gänzlich bei Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Wagner. Aber das Chriſtliche in den Philoſophieen war nicht und durfte nicht ſein der Ausgangspunkt und der beherrſchende Inhalt. Es kann dies nur ſein in der Theologie vor Allen und nur in anderem Sinne als bei ihr in ſonſtiger Wiſſenſchaft. Nicht das iſt unſer Vorwurf, daß unſere idealiſtiſche Wiſſenſchaft von der Wurzel des Chriſtenthums völlig wäre abgelöſt geweſen, auch das nicht, daß ſie keinen Sinn und Verſtand für die lebendige Tiefe des Chriſtenthums gehabt habe, ſondern der, daß gerade die Philoſophie es war, welche noch am meiſten Elemente chriſtlicher Wiſſenſchaft darbot, daß ſie der Theologie den Raum wegnahm, auf welchem ſie ihren Bau hätte aufführen müſſen, daß ſie vergaß, wie auf die höchſten Fragen, welche ſie ſtellte, nur die Offenbarung die Antwort geben und dieſe Antwort, wenn ſie eine Wiſſenſchaft geſtaltete, die theologiſche Erkenntniß hervortreiben mußte. Alſo das iſt der Vorwurf, daß ſie die chriſtliche Wiſſenſchaft ſein wollte, die ſie nicht ſein konnte, der daher auch die Probe fehlen mußte, die ihr das chriſtliche Leben zu geben hatte.

W. Hoffmann.

Theologie und Philoſophie.

Von

Lic. Dr. Hendewerk.

In der Proteſtant. Kirchenzeitung (1860, Nr. 40) nimmt Herr Dr. Weiße in Folge der Beurtheilung des ſogenannten philoſophiſchen Syſtems Rohmers von Seiten des Herrn Dr. Wehrenpfennig eine beſondere Veranlaſſung, ſich „über das Verhältniß der Herbart'ſchen Philoſophie zur Theologie" ſo auszuſprechen, daß er den „ſpeculativ-theologiſchen Idealismus" von vorn herein für die wahre theologiſche Speculation erklärt, zufolge deren er nun ſeine idealiſtiſchen Anſichten gegen die realiſtiſche Metaphyſik geltend zu machen ſucht. Eine ſolche blos ſubjective Anerkennung jenes Idealismus, in welchem die chriſtliche Theologie von der idealiſtiſchen Philoſophie völlig abſorbirt iſt, kann die objectiven und allgemein gültigen Gründe und Kriterien der wahren Theologie niemals erſetzen, vielmehr muß die ächte Theologie ebenſo wie jede andere Wiſſenſchaft einen ſolchen objectiven Charakter an ſich tragen, daß jeder Subjectivismus gänzlich in den Hintergrund tritt.

Demgemäß hat dieſe Theologie nach ihrem ſpecifiſch-chriſtlichen Gehalte nothwendig diejenigen Thatſachen, welche im Neuen Teſtamente erfahrungsmäßig vorliegen, zu ihrer eigentlichen Baſis. Gleichzeitig erhebt ſie ſich als eine wahre und ächte Wiſſenſchaft von dieſer ihrer Baſis aus zu einer beſonderen Speculation und mittels derſelben zu einer wahrhaft wiſſenſchaftlichen Theorie jener gegebenen Thatſachen. Um aber zu dieſem Reſultate zu gelangen, muß die theologiſche Speculation ſelber durch und durch von der Zucht des Denkens getragen werden.

Ob dieſe wahre Theologie ihre ſehr ſchwierige Arbeit aus eigener Kraft und ganz aus eigenen Mitteln verrichtet, oder ob ſie ſich der Hülfe und der Vorarbeit einer geſunden Philoſophie und anderer Wiſſenſchaften bedient, iſt vollkommen gleichgültig, wenn ſie ſich nur ſtets ihrer eigentlichen Aufgabe und ihres erhabenen Zieles bewußt bleibt. Sie kann ſich niemals blindlings oder aus blos ſubjectiven Motiven in den Dienſt irgend eines gangbaren philoſophiſchen Syſtems

geben, ſondern darf vielmehr von allen verſchiedenen Arten des Philoſophirens naturgemäß nur diejenige berückſichtigen und in ihren eigenen Dienſt ziehen, welche ihrem eigenen Weſen als dem einer wahrhaft chriſtlichen Wiſſenſchaft entſpricht.

Daß nun die Philoſophie Herbart's trotz ihrer ſcheinbaren oder auch vielleicht wirklichen Mängel doch nur die einzige ſein könne, welche der auf bibliſchem Grunde ruhenden Theologie weſentliche Dienſte zu leiſten im Stande ſei: muß freilich ſo lange noch für ungewiß gelten, bis dieſe Theologie, welche als vollendete Wiſſenſchaft noch in der Zukunft liegt, durch beſondere bibliſch-ſpeculative Arbeiten mehr und mehr zu Tage gefördert wird, obſchon für den unbefangenen Bibelforſcher der Sieg der ächten philoſophiſchen und theologiſchen Wahrheit über die leeren Behauptungen, übelwollenden Entſtellungen und ſophiſtiſchen Fechterkünſte ihrer Widerſacher nicht mehr lange zweifelhaft bleiben kann, zumal da das chriſtliche Leben und die chriſtliche Wiſſenſchaft in Deutſchland wohl einigermaßen bemerkt haben muß, was ſie durch die moderne Philoſophie und Theologie eigentlich gewonnen, oder vielmehr verloren haben. Wie es ſich aber hiermit immerhin verhalten möge, ſo iſt doch ſo viel klar, daß, wenn zwei ſo verſchiedene Denkweiſen ihren entſchiedenen Gegenſatz immer ſchroffer herauskehren und ihre beiderſeitigen Bekenner in den lebhafteſten Streit miteinander gerathen, die wahre Theologie ſelber wie eine hehre Königin ihn entſcheiden müſſe, und zwar ſo, daß ſie als die erhabenſte Wiſſenſchaft von objectivem Charakter und mit einer poſitiven Grundlage von dieſer aus ihre Entſcheidung trifft.

In dem Satze Rohmers: „Wenn der Menſch den Grund ſucht von Allem, was iſt: ſo denkt er Alles, was iſt, hinweg," kann der philoſophiſche Realismus allerdings nur den größeſten Widerſinn, eine völlige Abſurdität entdecken, während die idealiſtiſche Anſchauungsweiſe in demſelben das Gegentheil erkennt. In dieſem Streite wird die wahre Theologie die Bibelſtelle Röm. 1, 19 u. 20 als Entſcheidungsgrund geltend machen. Denn nach dieſer Stelle kann Gott, der weſentlichſte Grund und die entſcheidendſte Urſache aller vorhandenen Dinge, eben nur durch dieſelben und aus denſelben, weil ſie ſeine Werke ſind, erkannt werden. Soll es aber zu einem ſolchen Erkennen wirklich kommen, ſo dürfen alle dieſe Dinge nicht mittels einer maßloſen Abſtraction auf die Seite geſchoben und gleich bei dem Beginne des philoſophiſchen Denkens völlig ignorirt werden, ſondern es muß ſich vielmehr die ganze Aufmerkſamkeit ſogleich von Anfang an auf dieſe Dinge ſelber richten und die ächte Speculation muß mit ihren Begriffen durch dieſelben hindurchdringen und überhaupt ſo weit vordringen, daß ſie auf das eigentliche Reale überhaupt und insbeſondere auf das höchſte Reale kommt, es ergreift und feſthält, ſo weit ſolches von dem menſchlichen Standpunkte aus geſchehen kann.

Nun iſt es aber eben die beſondere Eigenthümlichkeit der Herbart'ſchen Metaphyſik, daß ſie von den Dingen und der Erfahrung ausgeht, ſich nur von der treibenden Kraft der Begriffe beſtimmen läßt, die ewigen Regeln der geſunden Logik ſtrenge feſthält und ſich aller willkürlichen Abſtractionen ſo wie aller beliebig gemachten Begriffe ſorgfältig enthält. Schon hiernach muß es bei einer noch unbefangenen Theologie ein günſtiges Vorurtheil für die Herbart'ſche Philoſophie erwecken und es darf jene nicht befremden, daß dieſe bei den rein theoretiſchen Begriffs-Entwickelungen den Gottesbegriff und das Religiöſe überhaupt faſt ängſtlich vermeidet. Denn ſie will mit Recht die eigentliche Unterſuchung nicht durch unzeitige und vorwitzige Einmiſchung des Religiöſen geſtört und alterirt wiſſen. Wie der Phyſiker, der Chemiker, der Aſtronom und jeder andere Naturforſcher es nie geſtatten darf, daß gleich beim Anfange der Unterſuchung oder mitten in der-

ſelben das Religiöſe eingemengt werde: ſo ſoll und muß es auch in der reinen Philoſophie fern gehalten werden. Das Religiöſe wird ſich am Schluſſe der Unterſuchungen ſchon von ſelbſt ergeben und in die Hände der wahren Theologie zur weiteren Verarbeitung nach dem Gegebenen der chriſtlichen Offenbarung gelangen. Wenn aber Herbart keine Religionsphiloſophie geſchrieben, was für Viele eine beſondere Veranlaſſung zur Verdächtigung geweſen, ſo hat jenes nur darin ſeinen Grund, daß dasjenige, was er als bloßer Philoſoph ohne allen Eingriff in das theologiſche und kirchliche Gebiet hätte geben können, immer nur ſehr ungenügend geweſen wäre im Vergleich mit dem, was das Chriſtenthum und die Kirche darbietet, und vor einem jeden Eingriffe jener Art ſcheute er ſich nicht nur wegen der mit Recht verrufenen Vielgeſchäftigkeit, ſondern auch aus einem noch viel triftigeren Grunde. Denn er lehrte gegen Steffens und deſſen vermeintlich gute Sache mit ſtrengem Ernſte: „Wer vom Altare die geweihten Gefäße nimmt, heißt ein Kirchenräuber. Wer aber ſich ſcheut vor der Vergleichung mit einem ſolchen Verbrecher; der hütet ſich nicht blos, der Kirche etwas zu entwenden, ſondern auch, irgend ein Geräth derſelben unnützer Weiſe zu berühren; vollends, es zu irgend einem Privatgebrauche zu benutzen. Die Kirche hat aber keine goldenen und ſilbernen Gefäße, die ihr gleich wichtig wären, wie die Worte und Ausdrücke, in denen ſie gewohnt iſt, ihre Gedanken niederzulegen. Die Kirche kennt nur Einen Heiland und Erlöſer, aber viele Staaten. Eben deshalb kann die Kirche nicht einräumen, daß ſie und der Staat Eins wären; ſie kann nicht erlauben, daß die Worte: Erlöſung und Heiland irgend Jemandem zu ſeinem Privatgebrauche dienen, ſondern dieſe Worte müſſen ſtets ganz genau im kirchlichen Sinne genommen werden.“ Und wenn es mit den übrigen Worten und Begriffen des Chriſtenthums ebenſo gehalten werden ſoll, iſt es natürlich für einen reinen Philoſophen ſehr ſchwierig, etwas über Religion zu ſchreiben.

Uebrigens kennt man Herbarts Philoſophie nur halb, wenn man blos mit ſeinen metaphyſiſchen Werken vertraut iſt; denn ſeine praktiſche Philoſophie (Ethik) bildet die andere höchſt bedeutungsvolle Seite ſeines Syſtems. Dieſe hat nun wieder die beſondere Eigenthümlichkeit, daß ſie das Moraliſche als ein Aeſthetiſches erkannt hat, die einzelnen ſittlich-äſthetiſchen Ideen im reinen Denken erfaßt und in ihnen gleichſam die Lebensadern des Gewiſſens darſtellt. Vergl. Röm. 2, 14. 15. Dieſer wahrhaft reinen und erhabenen Moral wird die wahre Theologie ihre Anerkennung niemals verſagen können, denn der äſthetiſche Charakter des Sittlichen tritt im Neuen Teſtament faſt auf jeder Seite desſelben hell und klar hervor, und ſchon das tiefgefühlte apoſtoliſche Bekenntniß: τὸ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω (Röm. 7, 18) muß ſie nöthigen, dieſes Schöne einerſeits in ſeiner völligen Reinheit und Unabhängigkeit von allem Metaphyſiſchen begrifflich zu erfaſſen und andererſeits dasſelbe in ſeiner vollendeten Verwirklichung bei Chriſto nachzuweiſen.

Bei dem Idealismus iſt von einer reinen und ſelbſtſtändigen Ethik gar nicht die Rede, vielmehr iſt bei ihm alles Ethiſche ſelber nur ſcheinbar, da es ein Ausfluß des Metaphyſiſchen ſeiner Art iſt. Daher auch die Behauptung in den Heidelberger Jahrbüchern der Liter. 1859, Nr. 17: „Daß bei der Gotterkenntniß das metaphyſiſche Princip entſcheidend ſein müſſe, iſt natürlich, und daß das ethiſche Princip ſelbſt wieder auf das metaphyſiſche zurückführen muß, liegt ebenſo in der Natur der Sache.“ Dagegen proteſtirte Herbart ſchon 1809 und bemerkte unter Anderem:

„Kant durfte nie nöthig haben zu ſagen, daß man das Sollen aus dem

Sein nicht lernen könne, indem jenes eine Kritik bezeichnet, der alles, was Ist (so hoch man das Sein auch steigere) sich unterwerfen muß. Er hätte nie nöthig haben sollen, zu erinnern, daß keinerlei Wollen als Wollen irgend einen Werth zu bestimmen fähig ist. Es hätte von selbst einleuchten müssen, daß die Gottheit aus metaphysischen Begriffen nicht verstanden werden könne; daß, um ein Auge zu haben für die höchste Güte, man zuvor das Gute klar sehen muß, nicht als ein Ding, sondern als ein Muster."

„Kant hat es gesagt, hat es eingeschärft, und man hat es vergessen; vergessen über der kleinlichen Correctur an der imperativen Form seines Sittengesetzes, deren unbequemen Druck man nicht Lust hatte zu tragen."

Diese Mahnung Herbarts muß wieder mit allem Nachdruck aufgefrischt werden, da man bei dem oberflächlichen Reden über seine Philosophie die rein moralische Seite derselben wie mit Absicht übersieht, wie auch in der Darstellung des Herrn Dr. Weiße von den sittlichen Ideen, sowie von der Verbindung des Ethischen mit dem Metaphysischen keine Spur zu finden ist. Doch die wahre Theologie wird auch die wahre Ethik wieder zu Ehren bringen, da das Sittlich-Aesthetische die eigentliche Seele des Neuen Testaments ist und höher steht als alles Metaphysische.

Den zweiten Streitpunkt bildet die Frage: „Sucht das Denken etwas mehr, als das ist". Diese Frage kann nur derjenige richtig beantworten, welcher den richtigen Begriff des Sein besitzt. Diesen Begriff besitzt aber weder „jeder halbwegs Verständige", noch der ganze empirische Verstand, noch auch der gewöhnliche Idealist. In Folge dieses Mangels entsteht die Meinung: „es kommt nur (!) auf die Bedeutung an, die man in dieses „das ist", in dieses „Sein" hineinlegt", als ob es sich „nur" um eine unbedeutende Kleinigkeit handelte und jede metaphysische Schwierigkeit „nur" durch das beliebige Hineinlegen dieser oder jener Bedeutung erledigt werden könnte. Dieser Mißverstand, welcher von der treibenden Kraft jenes Begriffes keine Ahnung hat, will gleichwohl der realistischen Metaphysik wo möglich den groben Irrthum aufbürden, zu dem Sein noch etwas mehr „hinzuzupostuliren, ohne es zu wollen und zu bemerken".

„Der vernünftige Rückgang des Denkens" geht nicht blos nach Herrn Dr. Wehrenpfennig, sondern nach der richtigen Metaphysik überhaupt „vom Schein zum Sein", er findet aber zunächst bei dem Problem der Inhärenz, sodann bei der Veränderung und deren Ursachen oder „der Wechselwirkung der Dinge" und deren „Bedingungen" statt. Wenn jedoch die Metaphysik das erste Mal von der Inhärenz und das zweite Mal von der Veränderung redet: so kann sie doch unmöglich in beiden Fällen „nur dasselbe sagen wollen", vielmehr hat sie „in der That etwas Anderes und Mehreres gesagt" und sagen wollen, wie es die Differenz von Veränderung und Inhärenz nothwendig mit sich bringt, und dennoch ist jener Rückgang in beiden Fällen zugleich der von dem Schein zum Sein.

Wenn aber der Realist von den Bedingungen spricht, unter welchen die empirischen Dinge oder die sogenannten concreten Substanzen, d. h. die verschiedenen Complexionen der Merkmale sind: so wird ihnen zwar auf dieser Stufe jenes Rückganges Ein gemeinschaftliches Sein für alle verknüpfte Merkmale beigelegt, da diese Dinge kein bloßer oder leerer Schein sind; sobald jedoch jenes Denken auf dem bezeichneten Rückgange noch weiter fortschreitet: so erweiset sich auch das Eine gemeinschaftliche Sein der einzelnen Dinge als eine metaphysische Ungereimtheit und zwingt daher, dasjenige zu suchen, bei welchem der Begriff des Sein die richtige Anwendung und volle Befriedigung findet und gleichsam zur Ruhe kommt.

Dieſes iſt nun das abſolut einfache Seiende oder Reale, die zeitloſen und unräumlichen Weſen, ſo daß dieſe das Letzte ausmachen und den ſicheren „Grund“ und Boden für den Schein und für jenes Eine gemeinſchaftliche Sein der einzelnen Dinge.

Dieſes Eine gemeinſchaftliche Sein bildet alſo auf jenem Rückgange die nothwendige Mittelſtation zwiſchen dem Schein und dem letzten und eigentlich Seienden, ſo daß die vorhandenen Sinnendinge, welche die gemeine Weltanſicht des gewöhnlichen Verſtandes als die volle und rechte Wirklichkeit anſieht, zu allererſt als Schein erkannt wird, hinter demſelben wird ſodann das Eine gemeinſchaftliche Sein entdeckt und hinter dieſem endlich das letzte und wahrhaft Seiende erreicht. Von dieſem abſolut Letzten noch einen Grund ſuchen zu wollen, wäre wirklich widerſinnig. Daß aber ein ſolcher Mißverſtand möglich war und auch wohl durch dieſe Erörterung nicht für einen Jeden beſeitigt ſein dürfte, „zeugt“ nicht „gegen“ den Kritiker, welcher in einer Recenſion doch unmöglich einen vollſtändigen metaphyſiſchen Unterricht für den Unkundigen geben kann: ſondern nur gegen den Idealismus, welcher ſich nun einmal in den richtigen realiſtiſchen Gedankengang nicht finden kann oder mag und daher nur darauf ausgeht, ſeinem Gegner bei einem ſcheinbar verfehlten Ausdruck oder bei einer etwa undeutlichen Redewendung einen empfindlichen Hieb zu verſetzen. Hier möge denn die wahre Theologie ihr hohes Richteramt üben und auch dieſen Streitpunkt erledigen, da ihr die Stelle Ebr. 11, 3 den richtigen Entſcheidungsgrund an die Hand giebt und ſie darnach das Weitere zu beſtimmen hat.

Die wahre Theologie wird ferner die „Alternative“, welche in dem logiſchen Satze des Widerſpruchs liegt, nicht „plump“ ſcheiten laſſen dürfen, da dieſelbe nicht immer blos auf das Metaphyſiſche in der gewöhnlichen Bedeutung dieſes Begriffs bezogen werden darf, ſondern ſich auch auf das rein Ethiſche und auf das Religiöſe oder eminent Metaphyſiſche erſtreckt. Daher ſpricht ſchon der Prophet Jeſaia (5, 20) ſein Wehe aus über die, welche den Widerſpruch von Gut und Böſe aufheben und ſo im Sittlichen aus A ein non A machen, oder Beides als gleich ſetzen.

Es iſt gewiß, daß der Satz des Widerſpruchs wirklich „von mächtigſter Tragweite“ iſt und Herbarts Verdienſt wird in dieſer Beziehung von der wahren Theologie um ſo weniger verkannt werden können, als ſelbſt Herr Dr. Weiße nicht umhin kann, ſolches Verdienſt trotz der angeblich plumpen Alternative unumwunden zuzugeſtehen, indem er ſagt: „Daß in allen unmittelbar in menſchlicher Erfahrung gegebenen Begriffen ſich Widerſprüche verſtecken, das hat die Lehre Herbarts mit einem ſehr anerkennenswerthen Scharfſinn herausgefunden und zu Tage gebracht; ſie hat ſich dadurch zu einer in mehrfachem Betracht verdienſtvollen, gute Früchte bringenden (!) Schule und Gymnaſtik des Denkens des verſtändigen und des dialektiſchen Denkens gemacht.“

Daß Herr Dr. Weiße Herbarts Philoſophie als eine Verſtandesphiloſophie bezeichnen zu müſſen glaubt, kann ihm ſehr leicht und ſehr gern geſtattet werden, da es auf dieſen oder jenen Namen, mag er hoch oder niedrig klingen, gar nicht ankommt. Dagegen muß es ihm als eine Unrichtigkeit vorgehalten werden, wenn er ſagt: „Die Aufgabe der Philoſophie (?) wird von dieſem Syſtem ausdrücklich dahin geſtellt, aus den gegebenen Begriffen der Erfahrung, — den einzigen (?), mit welchen es nach ihm die Philoſophie ſachlich zu thun hat, da ein Hinausreichen des Denkens über die Erfahrung, ein Abſolutes der reinen Idee von ihm nicht (?) anerkannt wird — den Widerſpruch zu entfernen, und damit erſt ſie, dieſe Begriffe, zu denkbaren zu machen.“ Denn was nach dieſen Worten als die Aufgabe der ganzen Philoſophie Herbarts dargeſtellt iſt, das iſt nur die Aufgabe

ſeiner allgemeinen Metaphyſik und ſeiner Pſychologie, während ſeine praktiſche Philoſophie und ſeine Pädagogik es ganz und gar nicht mit der Entfernung der Widerſprüche in den gegebenen Erfahrungsbegriffen zu thun hat. In dieſer praktiſchen Philoſophie findet nun eben das geleugnete Hinausreichen des Denkens über die Erfahrung und die geleugnete Anerkennung eines Abſoluten der reinen Idee vollkommen ſtatt. Denn die praktiſchen oder ſittlich-äſthetiſchen Ideen Herbarts ſind eben die abſoluten Muſterbilder, welche für das höchſte Vernunftweſen eben ſo gut, wie für das niedrigſte gelten; und dieſe Ideen werden nicht in der gemeinen menſchlichen Erfahrung vorgefunden, ſondern nur im reinen Denken und in der göttlichen Offenbarung der Bibel und namentlich des Neuen Teſtaments mit vollendeter Klarheit erfaßt.

Herr Weiße hat ſonach ſchwerlich das Recht zu der abſprechenden Frage: „Was kann der Theologie, was der Religion an dem Beiſtande eines Syſtems gelegen ſein, welches, um ihr die erſehnte Hülfe bringen zu können, zuvor ſeine eigenen Grundlehren über Bord werfen, einen Selbſtmord an ſeinem eigenen Lebensprincipe begehen muß? Welcher Unwahrheit und welcher Selbſtverblendung über die eigentliche Beſchaffenheit des Glaubensgrundes würde Thür und Thor geöffnet werden, wenn es gelingen könnte, ſolchem Syſtem einen Boden in der Bildung und Geſinnung unſerer Theologen, unſerer religiöſen Volkslehrer zu gewinnen?“

Wohl aber ſoll uns dieſe Frage veranlaſſen, über die Wahrheit der Sache noch einige Bemerkungen anzuknüpfen.

Herr Dr. Weiße fuhr oben nach jener Anerkennung, in welcher er die verdienſtvolle und gute Früchte bringende Schule und Gymnaſtik des Denkens beſonders hervorgehoben, folgendermaßen fort: „Aber ob es ihr eben ſo gelungen ſei, aus den Begriffen, die ſie als angeblich widerſpruchsloſe Realprincipien (?) der Welterkenntniß an die Stelle der von ihr beſeitigten widerſpruchsvollen Grundvorſtellungen und Grundannahmen des nur empiriſchen Denkens ſtellt, den Widerſpruch auch wirklich auszumerzen: das darf billig bezweifelt werden.“ In dieſen Worten ſind die Realprincipien mit den Idealprincipien irrthümlich verwechſelt; denn Begriffe, von welcher Art ſie auch ſein mögen, können nimmermehr Realprincipien, d. h. Anfangspunkte des Seins und Geſchehens ſein, ſondern nur Idealprincipien, d. h. Anfangspunkte des Denkens und Erkennens oder Wiſſens. So ſind Gott und die einfachen Weſen die Realprincipien, dagegen die Begriffe der Inhärenz, der Veränderung und des Ich die Idealprincipien. Von jenen Realprincipien aus findet der ſtille, ruhige und verborgene Gang des inneren und wirklichen Geſchehens ſtatt bis zu den Dingen, welche jetzt vor unſeren Augen liegen, und bis zu den Ereigniſſen, welche die Menſchheit bis jetzt erlebt hat und noch erleben wird, ja bis zu den Ereigniſſen, welche wir dereinſt in einer anderen Welt erleben werden. Dagegen findet von den Idealprincipien aus der ebenſo ſtille und ruhige aber für Tauſende unverſtändliche Rückgang des Denkens ſtatt bis zu der klaren und ſicheren Erkenntniß der einfachen Weſen und Gottes.

Daß in dem Begriffe der einfachen Weſen kein Widerſpruch enthalten iſt, wird von Herrn Dr. Weiße eingeräumt, ja er geſteht es auch zu, daß durch dieſen Begriff „und durch die Annahme einer Zuſammenſetzung der körperlichen Dinge aus ſolchen einfachen Weſen ein Theil der Schwierigkeiten hinweggeräumt iſt.“ Dagegen „will es ihm nicht einleuchten“, was der Begriff der Störungen und Selbſterhaltungen dieſer einfachen Weſen, dieſes „angeblich“ wirkliche Geſchehen an Widerſpruchsloſigkeit voraus haben ſoll vor dem widerſpruchsvollen ſcheinbaren Geſchehen, vor der Bewegung und Veränderung in den Sinneserſcheinungen. Wenn

aber Jemandem etwas nicht einleuchten *will*, obgleich dasſelbe Anderen vollkommen klar iſt, ſo fehlt ihm entweder der gehörige Grad der Intenſivität des Denkens, oder der *ernſtliche* Wille. Seitdem die geſammten Werke Herbarts erſchienen ſind, giebt es keine Entſchuldigung mehr, ſondern nur die unvermeidliche „Alternative", wie „plump" ſie auch erſcheinen möchte, daß es entweder an dem rechten Willen, oder an dem rechten Verſtand fehlen muß, wenn noch jetzt Jemand *Herbarts* Philoſophie nicht verſteht. Gleichwohl mögen noch folgende drei Punkte zur Erleichterung des Verſtändniſſes angeführt werden.

1. Für die rein *überſinnlichen* Vorgänge in den einfachen Weſen und in den einzelnen Seelen hat die Sprache nur Worte von urſprünglich *ſinnlicher* Bedeutung. Daher darf Niemand ſich daran ſtoßen, daß die Begriffe, mittels deren jene Vorgänge in der Metaphyſik und Pſychologie gedacht werden, oft nur durch ſinnliche Ausdrücke bezeichnet und Manches nur durch ſinnliche Bilder und Gleichniſſe aus der materiellen Welt veranſchaulicht werden kann. Denn kommt ein Denker in ſeinem Gedankengange auf einen neuen Begriff, ſo ſucht er nach einem Worte zu ſeiner Bezeichnung und wählt natürlich unter allen vorhandenen diejenigen, welche ihm die paſſendſten zu ſein ſcheinen. Wer nun die Darſtellung eines ſolchen Denkers verſtehen will, der muß ſich ſtrenge an ſeinen Gedankengang halten. Er wird ſonſt nie *Herbarts* Metaphyſik und Pſychologie verſtehen, ſondern ſich thörichter Weiſe einbilden, „er habe hinter die Couliſſen geblickt und weiß, daß hier *nur* von einem *mechaniſchen* ſich Stoßen, Drängen und Drücken der Vorſtellungen die Rede ſein kann."

2. „Mit unmöglichen Begriffen muß man in der Mathematik zu rechnen, in der Metaphyſik richtig zu denken verſtehen." Für den bloßen Sinnenmenſchen, ja für viele Naturforſcher iſt ſchon der Begriff eines einfachen Weſens ein unmöglicher, er kann ihn ſchlechterdings nicht faſſen und deswegen iſt für ihn ein ſolches Weſen ein reines Nichts. Herr Dr. *Weiße* erkennt jene Weſen an und hat ſomit einen Anfang des metaphyſiſchen Denkens gemacht. Doch noch ſchwieriger und darum für noch Mehrere unmöglich iſt der Begriff des wirklichen Geſchehens, welches in den Weſen ſelber vor ſich geht. Zu dieſen Mehreren gehört auch ſchon Herr Dr. *Weiße*, da ihm die Widerſpruchsloſigkeit dieſes Geſchehens nicht einleuchten will. Doch am allerſchwierigſten und wirklich unmöglich iſt der Begriff des unvollkommenen Zuſammen der einfachen Weſen und daher glaubt Herr Dr. *Weiße* in demſelben „den handgreiflichſten Widerſpruch, der nur irgend erdacht werden kann" zu finden. Er hat aber ganz überſehen, daß es nur eine künſtliche Fiction iſt, wenn in der Metaphyſik die einfachen Weſen ausgedehnt und als eine Art von Kugeln gedacht werden, ſowie in der Mathematik die Fiction von geraden Wurzeln aus negativen Potenzen vorkommt, da die poſitiven wie die negativen Factoren, wenn ſie in einer geraden Anzahl vorhanden ſind, immer nur poſitive Producte ergeben. Warum die Metaphyſik zu einer ſolchen künſtlichen Fiction ihre Zuflucht nehmen muß, wenn ſie die Materie aus einfachen Weſen erklären ſoll, würde vielleicht auch Herr Dr. *Weiße* begreifen, ſobald er ſelber den Verſuch machte, die Materie in ihrer Ausdehnung aus einfachen Weſen ohne Ausdehnung, durch eigenes Nachdenken zu erklären.

3. Die Conſtruction des intelligiblen Raumes in ſeinem Unterſchiede von dem ſinnlichen muß allerdings für den, welcher kein Metaphyſiker iſt, eben ſo ſchwierig, wie überflüſſig erſcheinen. Sie wird aber eben ſo nothwendig wie jenes unvollkommene Zuſammen der Weſen zur Erklärung der materiellen Erſcheinungen nothwendig gebraucht. Doch dürfte ein Theolog, welcher mit dem Begriffe Gottes als

eines einfachen Weſens und höchſten Geiſtes und mit den einfachen Weſen ſelber hinlänglich vertraut iſt, den Begriff jenes Raumes auf eine andere und leichtere Weiſe gewinnen können, als ſolches in der Metaphyſik geſchieht. Denn Gott ſah vor allem wirklichen wie ſcheinbaren Geſchehen, auch vor dem allererſten Schöpfungsact und ſomit auch vor aller Zeit die einfachen Weſen vor ſeinem ſie alle durchdringenden Auge ausgebreitet liegen. Doch in welchem Raume? In dem ſinnlichen? Dieſer iſt nur ein Product unſerer eigenen ſinnlichen Vorſtellungen und wenn Gott auch genau wußte, wie wir, ſeine Geſchöpfe, unſere eigene Raum-Vorſtellung erzeugen würden und nothwendig mußten: ſo gab es doch für ihn ſelber, der kein Sinnen-Weſen wie der Menſch iſt, ſondern ein reiner Geiſt, keinen ſinnlichen Raum, ſondern nur einen rein intelligibeln, in welchem er Weſen an Weſen ohne alle Lücken und ohne jede Leere dicht wie aneinander gereiht fand und dieſelben zwang, ſich in der Art zu verbinden, daß ſie ſich nach ihren verſchiedenen Qualitäten theils vollkommen theils unvollkommen durchdrangen und ſo die erſte Materie bildeten, welche der höchſte Geiſt in ihrer Entwickelung immer weiter fortführt und ſie fortführen wird bis zu dem letzten Ende und Ziele. Und ſo wird und muß ſich alles Materielle nach ewigem göttlichen Rathſchluſſe endlich vollenden (2 Petr. 3, 13; Offenb. 21, 1); ſo wird und muß nach demſelben Rathſchluſſe alles menſchliche Denken und Forſchen ſich zuletzt in die eine große Wahrheit der göttlichen Offenbarung harmoniſch auflöſen, 1 Cor. 2, 10. Hendewerk.

Bemerkungen über Dr. v. Baur's:
„Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte".

Zweite Auflage. 1860.[1])

Baur ſetzt in der Vorrede zu der zweiten Auflage ſeines Werkes: „Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte. Tübingen, Fues" von Neuem die Principien ſeiner Geſchichtsforſchung auseinander und wirft dabei ſeinen Gegnern vor, ſie ſeien, trotz der Anerkennung ſeines Princips, doch inconſequent in der Feſthaltung und Durchführung desſelben. Wir wollen nun hiermit dieſe, freilich nicht immer conſequenten und den entgegengeſetzten Standpunkt mit Würde anerkennenden Gegner durchaus nicht in Schutz nehmen; ſie haben ihre eigenen, ſchärferen Waffen. Aber dennoch möchten wir es mit wenigen Worten wagen, uns mit ihnen in Reih' und Glied zu ſtellen, um, bei aller Anerkennung des principiellen Standpunktes Baur's, doch an ihn ſelbſt das Maß anzulegen, mit welchem er die Anderen mißt.

Baur fordert vor Allem (Seite 1 des genannten Werkes) Vorausſetzungsloſigkeit zu jeglicher rein geſchichtlichen Darſtellung der Urthatſachen des Chriſtenthums. Dem widerſpricht aber, und zwar unmittelbar, das von ihm auf derſelben Seite ausgeſprochene Intereſſe der geſchichtlichen Betrachtung, „auch ſchon das Wunder des abſoluten Anfangs des Chriſtenthums in den geſchichtlichen Zuſammenhang hereinzuziehen und dasſelbe, ſoweit es überhaupt möglich iſt, in ſeine natürlichen Elemente aufzulöſen". Dieſem Ausſpruche liegt ebendieſelbe, nur gegenüber-

[1]) Von einem der jüngeren Schüler des Dr. v. Baur und vor dem Tode desſelben niedergeſchrieben. Die Red.

gestellte Voraussetzung zu Grunde, welche dem gläubigen Geschichtsschreiber vorgeworfen wird. Die wahre geschichtliche Voraussetzungslosigkeit wäre doch sicher nur die, auch das an sich nicht unmögliche wunderbare (aber deswegen nicht minder geschichtliche) Eintreten des Christenthums in die Geschichte zu prüfen und nicht von vorn herein das Interesse darin zu suchen, den Anfang des Christenthums „in seine natürlichen Elemente aufzulösen". Es ist daher inconsequent, wenn Baur die erste Aufgabe der Geschichte des Christenthums darin sieht, das ausfindig zu machen, was „auf der einen Seite ebenso zum Wesen des Christenthums gehört, als es auf der anderen den allgemeinen Charakter seiner Erscheinung ausdrückt". Wenn das „geschichtliche" Christenthum, nach den von Baur selbst anerkannten Urkunden, sich wesentlich als außerhalb des irdisch geschichtlichen Zusammenhanges in die Welt eingetreten darstellt[1]), und zwar wider „den allgemeinen Charakter der Zeit", — so liegt die Aufgabe, um über den geschichtlichen Ursprung des Christenthums Klarheit zu erlangen, eben doch vor Allem darin, diese Selbstaussage des Christenthums geschichtlich zu prüfen, nicht aber diese zu ignoriren und in den schon fertigen Schematismus eigener Anschauung einzuzwängen. Baur hat schon, ehe er zur Geschichtsforschung kommt, im Grunde eine feste Ueberzeugung über den Ursprung des Christenthums, nämlich, daß dieser schlechterdings nirgend anders herrühren könne, als aus der beschränkten irdischen Atmosphäre, in welcher er und alle Menschen athmen; daß dieser Ursprung nur in *seinem* Gesichtskreise und in keinem anderen zu suchen sei. Mit dieser stillschweigenden Voraussetzung geht Baur ans Werk und kann daher in seiner ganzen Forschung wesentlich nichts Anderes finden, als was er vorausgesetzt. Daß aber ein solches Verfahren ungeschichtlich im höchsten Grade sei, geht aus seinen eigenen Principien hervor, ungeschichtlich in der Grundlage, so streng geschichtlich die einzelnen Ausführungen sein mögen.

Aber nicht nur von dieser particulären Voraussetzung über den Ursprung des Christenthums geht Baur aus; seine ganze fernere Darstellungsweise zeigt, daß er gerade ebenso, wie er es dem gläubigen Geschichtsschreiber vorwirft, vom Standpunkt einer schon ausgebildeten religiösen Ueberzeugung die Geschichte behandelt. Er sieht nämlich von vorn herein die Geschichte mit seinen pantheistischen Augen an und verflicht seine pantheistischen Principien in die Darstellung der Geschichte;

---

[1]) Baur läßt dies eigentlich nicht in seiner vollen Ausdehnung gelten, obgleich er es ausdrücklich nicht verneint; er ist nur bestrebt, Alles „in seine natürlichen Elemente aufzulösen" und will daher nicht so recht damit heraus, daß in dem von ihm hierbei als allein maßgebend anerkannten Matthäus-Evangelium, die Lehre Jesu wesentlich als eine übermenschliche und Jesus selbst als der Sohn Gottes, als der Messias dargestellt wird. Baur meint nur, „die Person Jesu selbst und ihre übermenschliche Würde" trete etwas zurück und „das menschlich Nahe, das das sittlich religiöse Bewußtsein unmittelbar Ansprechende u. s. w. S. 25", sei eigentlich das Wesentliche bei Matthäus; es sei die Sache selbst, die spreche. Zwar soll damit nicht gesagt sein, meint Baur selbst, „daß die Person Jesu nicht auch im Matthäus-Evangelium zu ihrer vollen Bedeutung komme". — Welcherlei aber diese „volle Bedeutung auch im Matthäus-Evangelium" sei, das zeigen klar und unumwunden folgende Stellen, die von Baur ungeschichtlicher Weise nicht recht betont werden, welche aber an sich die volle absolute Bedeutung Jesu, als des Sohnes Gottes und des Messias hervorheben, seine Person also zur „principiellen Voraussetzung" auch der Lehre machen und somit das Christenthum wesentlich außerhalb des irdisch geschichtlichen Zusammenhanges stellen: Matth. 1, 18. 21 f. vergl. mit den übrigen hereingezogenen prophetischen Stellen 3, 11 f. 17. In der Bergpredigt und sonst das häufige, die eigene Person so bedeutungsvoll hervorhebende „*Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν.*" 8, 29; 9, 13; 10, 32 f.; 11, 3—5. 27 f.; 12, 30. 50; 16, 16 f.; 17, 5; *αὐτοῦ ἀκούετε.* 18, 18 f.; 23, 10; 24, 35; 25, 31 f.; 26, 63 f.; 27, 11. Mag auch in diesen Stellen, nach Baur, der Lehrinhalt und die rein geschichtliche Erzählung zu unterscheiden sein; factisch und geschichtlich bleibt, daß diese erste ächte Urkunde des Christenthums uns dasselbe als übernatürlich darstellt.

ja, macht dieſe Principien, ob er es weiß oder nicht, zu Grundprincipien ſeiner geſchichtlichen Anſchauung der Dinge. Er ſpricht von einem allgemeinen Weltbewußtſein; von einem Zielpunkt, zu welchem der Gang der Weltgeſchichte ſchon ſeit Jahrhunderten ſeine Richtung nehme; von neuen Schritten auf der Bahn der weltgeſchichtlichen Entwickelung u. ſ. w., kurz er bewegt ſich weſentlich auf einem pantheiſtiſchen Gebiete, in welches er ſeine Geſchichtsdarſtellung und Geſchichtsforſchung überträgt und ihm unterordnet, ohne alle geſchichtliche Berechtigung. Daher mißdeutet und mißverſteht er auch von vorn herein das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums gleich bei deſſen geſchichtlichem Auftritte, indem er es blos zu einer „allgemeinen Form des religiöſen Bewußtſeins“ macht und in den abſtracten Begriff der Allgemeinheit auflöſt. Er will über den „geſchichtlichen“ Urſprung des Chriſtenthums geſchichtlichen Aufſchluß geben und zwar, wie er ſagt, ohne den geſchichtlichen Zuſammenhang zu zerreißen, auf rein natürlichem Geſchichtswege. Nun erſcheint es ihm, von ſeiner vorgefaßten pantheiſtiſchen Anſchauung natürlich und dem geſchichtlichen Zuſammenhange entſprechend, wenn er den geſchichtlichen Urſprung des Chriſtenthums durch das ins Leben treten „einer dem Geiſte der Zeit entſprechenden und durch die ganze Entwickelungsgeſchichte der Völker vorbereiteten allgemeinen Form des religiöſen Bewußtſeins“ erklärt. Keinem anderen Geſchichtsforſcher kann dieſe Erklärung genügen, er gehe denn von denſelben pantheiſtiſchen Vorausſetzungen, wie Baur, aus, laſſe ſich an einem abſtracten über der Geſchichte ſtehenden und nicht erſt aus ihr reſultirenden Syſteme genügen und gebe eben dadurch jede wahre Geſchichtsforſchung über den Urſprung des Chriſtenthums auf. Und überdies; iſt das Entſtehen dieſer allgemeinen Form des religiöſen Bewußtſeins in Folge der geſchichtlichen Entwickelung nicht ein vielleicht noch größeres und unnatürlicheres Problem, als das iſt, welches das Chriſtenthum uns vorlegt, indem es ſein Entſtehen von oben herleitet, ſich weſentlich als göttliche Offenbarung kund giebt? Beides ſind zum Mindeſten gleiche Wunder, welche den geſchichtlichen Zuſammenhang zerreißen und jeder natürlichen Erklärung entbehren. Dieſes Wunder, das im urkundlichen Chriſtenthum eine geſchichtliche organiſche Erklärung erhält, wird aber bei Baurs pantheiſtiſcher Anſchauung zu einem unerklärlichen Etwas, von dem man nicht weiß, woher es kommt und wohin es geht. Denn nicht einmal, was manche Pantheiſt getroſt zugeben könnte, ſieht Baur das Eintreten des Chriſtenthums in die Geſchichte als eine ganz beſondere Emanation des Weltgeiſtes an, er verwahrt ſich ausdrücklich gegen jede teleologiſche Betrachtung, als ſei in den beſonderen Umſtänden und Verhältniſſen, unter welchen das Chriſtenthum in die Welt trat, eine „beſondere Gunſt der göttlichen Vorſehung“ zu erkennen; vielmehr ſei das Band, das beide: die günſtigen geſchichtlichen Umſtände (die römiſche Weltherrſchaft) und das Chriſtenthum verbindet, „weit tiefer und innerlicher in der allgemeinen geiſtigen Bewegung der Zeit“ zu ſuchen. Dieſe „allgemeine geiſtige Bewegung der Zeit“ ſoll alſo eine zuſammenhängendere, natürlichere, ja, wie Baur ſelbſt ſagt, tiefere und innerlichere Erklärung für die Entſtehung und Entwickelung des Chriſtenthums ſein, als jede andere und beſonders die, welche das Chriſtenthum ſelbſt von ſich giebt. Hiermit ſtehen wir an derſelben, dem Chriſtenthume gegenüber von vorn herein negativen Vorausſetzung, welche den Anſpruch auf eine rein geſchichtliche Darſtellung nothwendig ſtreitig macht und Baur ſelbſt dem Urtheile preisgiebt, welches er über die Inconſequenz ſeiner Gegner ausſpricht.

Freilich handelt es ſich hier um einen Principienſtreit, aber um einen Principienſtreit, der weſentlich und nicht blos formell auf gleichem Grunde ſteht und

aus gleichem Boden aufwächst, nämlich dem geſchichtlichen. Es fragt ſich eben, wer dieſem, an ſich zwar ziemlich abſtracten Principe in der Ausführung treu bleibt und beſonders, ob Baur dieſe Treue ausſchließlich in Anſpruch nehmen darf und ob er gerade bei ſeiner Grundanſchauung der Geſchichte den Erforderniſſen, welche er ſelbſt an ſeinen geprieſenen rein geſchichtlichen Standpunkt macht, entſpricht, oder nicht? Aus dem Bisherigen ſehen wir, daß er es nicht thut, daß er vielmehr ſchon bei der Grundfrage ſeiner ganzen kirchengeſchichtlichen Darſtellung, bei der Frage nach dem Urſprunge des Chriſtenthums ſich auf einen Standpunkt geſtellt, der alles außerhalb ſeiner individuellen und zwar religiöſen, daher die Frage ſelbſt betreffenden Anſchauung Liegende ſchlechterdings ausſchließt und ſomit mit ſich ſelber in einen Widerſpruch geräth, der die unumſtößliche Wahrheit der geſchichtlichen Reſultate, bei aller Anerkennung der ſtrengen Detailforſchung, gerade in ihren Principien widerlegt. Es iſt merkwürdig und nicht außer Acht zu laſſen, wie, mit der alleinigen Ausnahme des bekannten, aus der launigen Philoſophie der Gegenſätze entſtandenen Gegenſatzes zwiſchen dem Paulinismus und Judaismus[1]), bei näherer Betrachtung, in die ſtofflichen, von der pantheiſtiſch-geſchichtlichen Anſchauung losgelöſten Reſultate, der Baurſchen Geſchichtsforſchung weſentlich auch die chriſtlich-gläubige Anſchauungsweiſe hineingetragen werden kann. Es iſt dies ein bedeutender, und zwar geſchichtlicher Beweis für die Wahrheit derjenigen Geſchichtsanſchauung, welche das Chriſtenthum ſelbſt von ſich hat; aber damit auch ein harter Schlag für das Baurſche Syſtem. Denn es ſtellt ſich hierbei heraus, daß die negirende Kritik Baurs eben nicht in ſeinen rein geſchichtlichen Reſultaten begründet iſt, ſondern blos in der philoſophiſchen Anſchauungsweiſe derſelben. Der erhabene kritiſche Standpunkt der Baur'ſchen Schule ſinkt ſomit dem Chriſtenthum

[1]) Daß auch dieſer Gegenſatz ohne große Schwierigkeit mit geſchichtlichen und zwar Baurſchen Mitteln in der chriſtlich-gläubigen Anſchauungsweiſe aufzulöſen iſt, liegt eigentlich, trotz allem Hin- und Herſtreiten, auf der Hand: Baur unterſcheidet nicht den geſetzlichen Judaismus, der ſchon gegen Chriſtus ſich aufgelehnt und ihn ans Kreuz geſchlagen, von den judenchriſtlichen Gemeinden, welche als chriſtliche und zwar zugleich mit den heidenchriſtlichen von dem hierarchiſchen altteſtamentlichen Judenthum verfolgt wurden. Er ſucht die Gegenſätze im Judenchriſtenthum und Heidenchriſtenthum, ſtatt ſie im Judenthum und Chriſtenthum zu ſuchen, wie dies eigentlich aus allen, von ihm ſelbſt den Judenchriſten zugeſchriebenen Lehrſätzen hervorginge. Baur überſieht eben, im Streben die Gegenſätze auszubilden, die weſentliche Einheit und Zuſammengehörigkeit der Judenchriſten mit den Heidenchriſten, die klar und deutlich aus Urkunden hervorgeht, welche er ſelbſt als ächt anerkennt. Denn, wenn er von vorn herein den Apoſtel Paulus in abſoluten und unverſöhnlichen Gegenſatz den älteren Apoſteln gegenüberſtellt und dieſen Gegenſatz allein aus dem Galaterbrief beweiſen kann, trotz der widerſprechenden Stelle Gal. 2, 8, ſo läßt er ganz unbeachtet die innere Uebereinſtimmung des Apoſtels Paulus mit den älteren Apoſteln, welche im ſpäteren erſten Corintherbrief klar hervortritt, beſonders in den Stellen 1 Cor. 9, 5 u. 15, 6—9, wo 15, 9 die gewiſſenloſe Behauptung Baurs (S. 57), der Apoſtel Paulus habe ſich als den allein wahren Apoſtel Jeſu Chriſti ausgegeben, mit deſſen eigenen, von Baur als ächt anerkannten Worten Lügen geſtraft wird. Und wie Baur ſchon hier, beim Ausgange, gegen die geſchichtlich gegebene Wahrheit verſtößt, ſo wird er im kritiſchen Moment, wo er die factiſche Vereinigung des Paulinismus und Petrinismus nicht mehr leugnen kann, ſehr in die Enge getrieben. Er ſelbſt wundert ſich (S. 101), wie „an Stelle der Beſchneidung mit Einem Male die Taufe erſcheint", und das zwar bei den Judenchriſten, wie alſo das Judenchriſtenthum mit dem Heidenchriſtenthum ſo plötzlich zu einer innerlichen Einheit ſich verſchmilzt. Baur ſucht vergeblich eine genügende Erklärung hiefür; denn als ſolche ſind ſeine, von keinen geſchichtlichen Data's getragenen, ihm ſelbſt nicht völlig genügenden geiſtreichen Entwickelungshypotheſen nicht anzuſehen. Woher kommt dies aber? Eben daher, daß er von vorn herein einen Fehlgriff gethan, gegen ſeine eigenen Quellen verſtoßen und das geſchieden hat, was principiell zuſammengehörte. — Mit einer gründlichen Widerlegung des Baur'ſchen Gegenſatzes zwiſchen dem Judenchriſtenthum und Heidenchriſtenthum, wie ſie hier nur andeutend zuſammengefaßt worden, fallen ſämmtliche Bollwerke ſeiner negativen Kritik bei aller Anerkennung der rein geſchichtlichen Reſultate.

gegenüber in sein Nichts zusammen; von einer „geschichtlichen“ Widerlegung des von sich selbst ausgesagten übernatürlichen Eintritts des Christenthums in die Geschichte ist am allerwenigsten die Rede. Denn der an sich für eine nüchterne Geschichtsforschung zu systematische Grundsatz (Vorrede zur ersten Auflage) daß, „so Vieles, das in seiner Einzelheit für sich betrachtet, als unbedeutend oder schwach begründet erscheine, erst dann in seinem wahren Lichte sich zeige, wenn es in dem allgemeinen Zusammenhang, in welchen es hineingehöre, durch die Einheit des Ganzen getragen und gehalten werde“, kann hier, bei der Frage nach der geschichtlichen Grundanschauung, nach Baur selbst wohl nicht maßgebend sein.

Mit Allem dem schwinden aber auch die Gefahren und Befürchtungen, welche in gewissen theologischen Kreisen herrschen, die negative Kritik und besonders das Studium derselben könne wirklich für die Theologie destructive Folgen haben. Vielmehr wird man dieser strengen Kritik das Verdienst lassen müssen, daß sie mit der wissenschaftlichen Schärfe, welche ihr eigen ist und ihr nicht abgesprochen werden kann, gerade, freilich wider ihren Willen, der gläubigen Anschauungsweise der Geschichte wesentliche und zwar „geschichtliche“ Mittel zur Behauptung ihrer Wahrheit in die Hände gegeben hat. Und es ist nur von Herzen zu wünschen, daß diese reichlichen Mittel im rechten Sinne immer mehr angewendet werden, um die heutige Zeit und Wissenschaft immer klarer in das Wesen und Leben des Urchristenthums einzuführen. H. v. S.

Ueber

die Darstellung der Selbstentäußerung Jesu Christi

von Pfarrer Richter in Luckau.

Der Verfasser des Aufsatzes in Nr. 46 des vorigen Jahrgangs der Deutschen Zeitschrift: „Ueber das Wesen der Selbstentäußerung Jesu Christi“, hat es sich zur Aufgabe gemacht, „nach Kräften mitzuhelfen, darzulegen, daß die allein schriftgemäße Lehre nicht die gangbare, symbolische Lehre der lutherischen, wie reformirten Kirche sei, sondern die der sogenannten „Kenotiker“, von denen er Julius Müller, Thomasius, Geß, Liebner aufzählt. Der Verfasser macht, wie er sagt, auf Originalität keinen Anspruch, indem er, seiner Angabe nach, auf Manches sich gründet, was er den dogmatischen Vorlesungen J. Müllers entnommen hat. Ist dies nun freilich schon ein bedenklicher Punkt, eine Lehre von der Schwierigkeit, wie die der Kenosis, zu bearbeiten, ohne Selbstständigkeit des Forschens und Darstellens[1]), so wird man es sich doch immerhin gefallen lassen, wenn das Gegebene nur haltbar und in klarer begründeter Weise vorgetragen wird. Ob dieses in der vorliegenden Arbeit der Fall sei, kurz zu prüfen, ist der Zweck der nachfolgenden Zeilen.

Der Verfasser bestreitet die Kirchenlehre sowohl der lutherischen wie der reformirten Kirche, und behauptet, die allein schriftgemäße Lehre sei die der sogenannten Kenotiker. Damit ist freilich die Meinung des Verfassers in sehr weite Grenzen gesetzt, denn so mannichfach die Ansichten dieser Kenotiker unter einander abweichen,

---

[1]) Herr Pfarrer Richter hatte gesagt, seine Zeilen machten, wenigstens in der Hauptsache auf Originalität keinen Anspruch. Außerdem ist es wohl möglich, nicht originell und doch selbstständig zu sein. Die Red.

ſo ungewiß würde hiernach auch ſein, wem unter denſelben er ſeinen Beifall zollte. Er faßt aber das Gemeinſame dieſer Kenotiker dahin zuſammen, daß das Subject der Selbſtentäußerung nicht der λόγος ἔνσαρκος nach ſeiner menſchlichen Natur, ſondern der λόγος ἄσαρκος überhaupt als Perſon ſei, und daß der Heiland ſeine göttliche Natur, nicht die χρῆσις allein, ſondern auch die κτῆσις dahingegeben habe.

Mit dem Angriffe auf die lutheriſche Kirchenlehre haben wir es hier zunächſt zu thun. In den Behauptungen des Verfaſſers über dieſelbe liegt eine dreifache Unrichtigkeit,

1. daß nach ihr das Subject der Selbſtentäußerung der λόγος ἔνσαρκος ſei, nicht der λόγος ἄσαρκος;
2. daß nach ihr die Selbſtentäußerung darin beſtehe, daß Christus secundum humanam naturam in unione personali consideratam a majestatis divinae perpetuo usu se abstinuit;
3. daß nach ihr die menſchliche Natur ſich hätte können vermöge der communicatio idiomatum den ſtetigen Gebrauch aller göttlichen Eigenſchaften aneignen, es aber nicht gethan habe.

Was den erſten Punkt anbetrifft, ſo ſagt die Form. Conc. klar und deutlich, daß die Entäußerung ſo lange angedauert habe, wie Chriſtus die forma servi gehabt habe, alſo von der Empfängniß an, mit welcher er ſich unter den Zorn begab, bis zu ſeiner Erlöſung, F. C. VIII, pag. 608, XI, pag. 767. 26. Nach dem ganzen Inhalte der lutheriſchen Symbole iſt es der λόγος ἄσαρκος, der ſich erniedrigt hat und durch ſeine Erniedrigung zum λόγος ἔνσαρκος geworden iſt.

Die zweite Behauptung, die lutheriſchen Symbole ſetzten die Entäußerung darin, daß Chriſtus von dem ſteten Gebrauch der göttlichen Eigenſchaften abſtrahirt habe, iſt eben ſo wenig begründet. Nicht auf die Enthaltung von dem Gebrauch der göttlichen Eigenſchaften fällt nach lutheriſcher Lehre das entſcheidende Gewicht, ſondern darauf, daß Chriſtus den Zorn getragen, für uns gelitten habe. Und es bedarf wohl kaum des Nachweiſes, mit welcher Entſchiedenheit die F. C. den Satz vertheidigt und durch Luthers eigene Worte begründet, daß nicht allein der Menſch Chriſtus, ſondern der Sohn Gottes ſelbſt, dieſer Entäußerung, dieſem Erdulden des göttlichen Zorns ſich unterzogen habe. Alles, womit in der F. C. die Alloiosis beſtritten wird, ſpricht gegen die Behauptung des Verfaſſers.

Wir gehen zu dem dritten Punkte, wo Paſtor Richter behauptet, nach den lutheriſchen Symbolen hätte die menſchliche Natur Chriſti ſich den ſteten Gebrauch aller göttlichen Eigenſchaften aneignen können, es aber nicht gethan. Auch hiervon ſagt die F. C. das gerade Gegentheil. Nicht in der Macht der menſchlichen Natur Chriſti liegt es, ſich den Gebrauch der göttlichen Eigenſchaften anzueignen und zu beſtimmen, wie weit ſie von denſelben Gebrauch machen will, ſondern

> die Entſcheidung darüber, ſowohl ob ſeine Menſchheit ſie haben ſolle, wie auch, ob dieſelbe ſie offenbaren oder wann und bis zu welchem Grade ſie dieſelbe durch Erniedrigung entbehren ſolle,

kommt der Gottheit des Sohnes zu. Cf. Form. Conc. pag. 610, VIII, pag. 776 60. 61. 62; pag. 781, 71; pag. 777, 61. 64.

Nachdem wir in dem Vorſtehenden den Angriff des Verfaſſers auf die lutheriſche Kirchenlehre geprüft und als unbegründet erfunden haben, wenden wir uns nun zu des Verfaſſers eigener Darlegung ſeiner Anſicht. Indem er S. 362 davon ausgeht, daß der λόγος ἄσαρκος ſich deſſen entäußert hätte, ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ, kommt er auf die Schlußfolgerung, der λόγος ἄσαρκος habe ſich alſo der göttlichen Natur, ihrer Eigenſchaften und Herrlichkeit entäußert. Nach des Ver-

ſaſſers Exegeſe, der das μορφὴ θεοῦ durch Hebr. 1, 3 ἀπαύγασμα τῆς δόξης etc. erſchöpfend erklärt findet, würde dies idem per idem heißen. Aber die μορφὴ θεοῦ bedeutet eben nicht die Herrlichkeit, ſondern die Seligkeit. Dieſer hat er ſich entäußert, von dem Augenblick an, wo er in die Empfängniß einging, denn mit ihr trat er unter den Zorn Gottes, nicht aber der Herrlichkeit, reſp. der göttlichen Eigenſchaften hat er ſich begeben.

Εἶναι ἴσα τῷ θεῷ, ſowie ἐν μορφῇ θεοῦ bezeichnet nicht, in göttlicher Herrlichkeit, im Beſitz der göttlichen Eigenſchaften ſein, ſondern ſelig ſein, wie Gott iſt. Auf dieſe Seligkeit hat er verzichtet, indem er im Fleiſche erſchien; daß ihm aber an der Herrlichkeit, an göttlichen Eigenſchaften nichts verloren gegangen iſt, dafür giebt die Schrift die mannichfachſten Beweiſe.

Wie ſich Gott in der Schrift den Lebendigen nennt, Matth. 26, 63. 64; Joh. 6, 69; Matth. 16, 16, ſo iſt überhaupt nach der Schrift das Leben dasjenige, was die Fülle der göttlichen Eigenſchaften in ſich begreift (ſie ſind alle nur verſchiedene Seiten dieſes Lebens). Aber die Schrift bezeichnet damit auch zweitens, was der Sohn uns geben will. Dies Leben (was wir nehmen ſollen), kann nur aus jenem quillen, was der Sohn hat, Joh. 1. Nur der Sohn, welcher das Leben hat, vielmehr, welcher ſelbſt das Leben iſt, kann uns das Leben mittheilen. Wollen wir alſo das Zweite behaupten, daß er das Leben uns mittheilen kann, — ſo werden wir das Erſte voran behaupten müſſen, daß er das Leben nach der Fülle der Herrlichkeit der göttlichen Eigenſchaften unverändert in ſich gehabt hat.

Daß der Sohn Gottes nicht aus der Gemeinſchaft des göttlichen Lebens und alſo auch der Herrlichkeit der göttlichen Eigenſchaften ausgeſchieden iſt, indem er ſich mit dem Menſchen Jeſus vereinigte, bezeugt ſchon Joh. 3, 13; ferner Joh. 10, 30. 38; 14, 10. Die Herrlichkeit wird aber von der Schrift nicht in einen Zuſtand geſetzt und in die Gemeinſchaft an demſelben, ſondern in das Wirken des Liebelebens, in das Schaffen der Harmonie der Liebesgemeinſchaft. Dahin ſchlagen Stellen, wie Joh. 5, 19, wo nicht blos von der Macht des Sohnes, ſondern vor Allem von dem Wirken der Harmonie mit dem Vater geſprochen wird; ferner Joh. 10, 30, im Zuſammenhange mit 5, 26; 14, 6; Offenb. 1, 18, denn das Leben des Sohnes iſt eben das Wirken der Harmonie mit dem Vater. Alles nun, was der Sohn thut, wird die Herrlichkeit, die Ehre Gottes genannt. Joh. 8, 49; 11, 40; cf. 12, 28. Nur an dieſer Herrlichkeit kann der Vater Gefallen finden, und indem dieſe der Sohn Gottes wirkt, kann er von ſich ſagen: 8, 29, ich thue allezeit, was ihm gefällt. Und die Herrlichkeit des Vaters wird der Herrlichkeit des Sohnes gleichgeſtellt, 2, 11; 8, 50; 12, 28; 5, 23.

Der Sohn hat alſo gleiche Herrlichkeit mit dem Vater; er wirkt immer deſſen Herrlichkeit, nicht blos in der immanenten Trinität, ſondern auch in ſeiner Offenbarung auf Erden. Seine Herrlichkeit als Gottesſohn iſt eine unveränderliche.

Zwar ſeiner Menſchheit nach iſt ſeine Herrlichkeit Wandlungen und Schwankungen unterworfen, die durch unſere, der Menſchen Sünde und den darüber gehäuften Zorn herbeigeführt werden. Nicht ſein Unvermögen ſeiner Menſchheit nach bringt es mit ſich, daß er nicht unveränderliche Herrlichkeit wirken könnte. Die Herrlichkeit wird in dieſer Zeitlichkeit durch die Sünde in Wehe, inneres und äußeres, verwandelt, und ſo wird ſie durch die nothwendige göttliche Strafgerechtigkeit eine verborgene. Vorhanden iſt ſie auch hier, denn der Vater, wie der Sohn wird durch dieſe Gerechtigkeit geehrt, welche in dem Zorne ſich offenbart; und offenbart hat ſie der Sohn bereits an ſich ſelbſt in vollſter Schöne durch ſein Leiden und Auferſtehen. Zu ihrer Vollendung in dieſer Zeitlichkeit kann ſie erſt

kommen bei der Vollendung der Chriſtengemeinde auf Erden, wo auch die Creatur zu der Kindſchaft gelangen ſoll, nach der ſie ſich ſehnt, Röm. 8, 19 ff.

Aber auch in dieſer Zeitlichkeit ſchon erſcheint die Herrlichkeit des Sohnes als eine unveränderliche allen Gläubigen, denen ſie nicht mehr verborgen iſt, ſondern offenbar worden als die Herrlichkeit des Sohnes, der auch in der Erniedrigung als Menſch der Verherrlichte geweſen und geblieben iſt.

Daß der Sohn nicht allein in der Gemeinſchaft des Vaters, die in der Offenbarung auf Erden nicht aufhört, unveränderliche Herrlichkeit hat, ſondern ſolche auch den Gläubigen mittheilt, davon zeugt er ſelbſt Joh. 6, 27. 33. 35, denn das Brod, das er ihnen mittheilt und als welches er ſich ſelbſt bezeichnet, iſt die Herrlichkeit des Liebelebens, das er in ihnen durch den Glauben wirkt, und das er in unveränderlicher abſoluter Fülle darbietet. Und ſofern der Gläubige, je völliger er dem Herrn angehört, deſto vollkommener zu einer Wohnung desſelben, zu einem Werkzeuge für ihn wird, in welchem der Sohn lebt, ſagt er von demſelben Joh. 4, 14: Das Waſſer, das ich ihm geben werde, wird in das ewige Leben quillen. Es iſt eine unveränderliche Herrlichkeit, die der Sohn den Gläubigen darbietet, Joh. 6, 51. Nicht für *ihn* iſt es ein Ziel, wonach er zu ringen hätte, daß er ſie erwürbe und mittheilen könnte, ſondern nur für die Gläubigen, daß ſie dieſelbe immer tiefer und völliger verſtehen und ergreifen. Nur inſofern kann er von einer zunehmenden, alſo veränderlichen Herrlichkeit des Sohnes auch in der gläubigen Chriſtengemeinde noch die Rede ſein, als ſelbſt dieſe, die da zunehmen ſoll in ihrem Glauben, in ihrer Erkenntniß und Heiligung, noch nicht die Fülle der Heerlichkeit ganz zu begreifen und zu würdigen vermag, die ſie an dem Sohne hat, ſondern erſt durch den Geiſt dahin geführt werden ſoll, immer mehr in die Tiefe ſeiner Herrlichkeit einzudringen, Joh. 16, 14. Inſofern hat die Gemeinde einen Schatz, der ihr zwar gehört, den ſie aber ſelbſt noch nicht völlig begreift, umfaßt und ſich anzueignen vermag. Aber ſie *hat* ihn doch, er iſt doch in unveränderlicher Herrlichkeit ihr Haupt In ihm als Gottesſohn iſt die Fülle des Lebens geblieben, Joh. 14, 6, auch bei aller κένωσις nach der Seite ſeiner Menſchheit, Joh. 6, 51; 12, 27 u. a. So, mit ſolcher Fülle der Herrlichkeit ſtellt uns Johannes den Sohn Gottes dar, und er führt aus, daß wir von ſeiner Fülle alle genommen haben Gnade um Gnade. Er *hat* die Fülle, er giebt uns Waſſer des ewigen Lebens, daß uns nimmermehr dürſtet, Joh. 4, 44, das Brod des Lebens, daß wir nicht ſterben, Joh. 6. Johannes ſchaut die volle Herrlichkeit des Lebens in Gott, die Gemeinſchaft des Vaters an, welche der Sohn hat und uns mittheilen will; den Kampf dagegen des inwendigen Menſchen, wie wir aus Kindern der Finſterniß zu Kindern des Lichts werden, ſchildert uns Paulus; aber auch aus den dogmatiſchen Expoſitionen dieſes größten Heidenapoſtels werden wir die unveränderliche Herrlichkeit des Gottesſohnes erkennen.

Hat auch Paulus vorzugsweiſe den alten Zuſtand der Sünde, die Zeit der Geduld und den Hergang der Berufung und Wiedergeburt dargeſtellt, alſo den *zeitlichen* Proceß des Vorbereitet-, Ergriffen- und Erneuertwerdens, Röm. 1—8, verfährt er mehr anthropologiſch, während Johannes mehr theologiſch zu Werke geht, ſo ſind doch auch im Paulus nicht minder, als im Johannes die bedeutendſten Belege, daß er ſich die Herrlichkeit des Gottesſohnes bei ſeiner Vereinigung mit dem Menſchen Chriſtus *unveränderlich*, alſo nicht geringer gedacht hat, als ſeine vorzeitliche Herrlichkeit.

Wir brauchen nur in Stellen hineinzuſehen, wie das 1. Capitel des Coloſſerbriefs, zumal V. 15, ſodann Cap. 2, 9 u. a. Und wenn man ſagen wollte, die

Herrlichkeit, die hier beſchrieben ſei, komme nicht dem Erniedrigten, ſondern erſt dem Erhöhten zu, ſo würde damit der Zuſammenhang des 15. Verſes mit dem 14., ſowie Cap. 2, 9 mit V. 10 geradezu ſtreiten.

In Beziehung auf den Punkt, daß der Sohn bei ſeinem Erſcheinen im Fleiſch die göttlichen Eigenſchaften nicht abgelegt habe, erweiſen wir zugleich auf die werthvolle, bereits in Nr. 47, 1860, dieſer Zeitſchrift von uns beſprochene Abhandlung: Stud. und Krit. 1860, III, Zur Pauliniſchen Chriſtologie von W. Beyſchlag.

Und nun mögen ſchließlich noch einige Bemerkungen hier ihre Stelle finden in Beziehung auf Bedenken, welche der Verfaſſer gegen die ſymboliſche Lehre der lutheriſchen Kirche vorbringt.

Wenn derſelbe S. 363 einwendet, es enthalte einen Widerſpruch in ſich, die Allgegenwart in jedem Augenblicke beſitzen, aber nicht in jedem Augenblicke gebrauchen zu ſollen, ſo ſagt die F. C. nicht, daß der Herr die göttlichen Eigenſchaften irgendwann nicht gebraucht, alſo z. B. in Betreff der Allgegenwart, bisweilen *nicht* allgegenwärtig geweſen ſei, ſondern ſie behauptet geradezu, daß er ſie ſtets *gehabt*, aber nicht ſtets in *äußerer Herrlichkeit* geoffenbart, ſondern ſie *verdunkelt*, *verborgen* in ſich getragen habe.

Daß Chriſtus, Joh. 17, nicht um eine Herrlichkeit *für ſich* bittet, als ob er ſie *perſönlich verloren* hätte, geht ſchon aus 17, 4 hervor, wo er von ſich ſagt, er habe den Vater erklärt, ſowie 17, 22, er habe ihnen ſeine Herrlichkeit gegeben, 17, 10, alles, was dein iſt, iſt mein. Nur für ſeine *Jünger* und *Bekenner* bittet er, daß er *in* ihnen, nicht *an ſich ſelbſt*, verklärt werde. Und weiſen wir hier auf Alles oben Erörterte zurück.

Was die vom Verfaſſer beſtrittene Allwiſſenheit Chriſti anbetrifft, ſo erlauben wir uns, der Kürze wegen, da die Erörterung die Grenzen der gegenwärtigen Prüfung überſchreiten würde, auf unſere Lehre von der Kenoſis uns zu beziehen, und erwidern auf die Frage des Verfaſſers, „warum die göttliche Natur der menſchlichen nicht auch die Eigenſchaft der Unveränderlichkeit mittheile"? — daß die Herrlichkeit Chriſti *an ſich* eine unveränderliche geblieben iſt, auch in der tiefſten Erniedrigung, daß er aber, wie auch bereits oben angeführt iſt, aus freier Liebe ſich hat unter den Zorn begeben wollen, um dieſelbe durch ſein Leiden und Auferſtehen zu offenbaren.

Was die wunderliche Anſicht des Verfaſſers von der Trinität, S. 364, betrifft, als ob dieſelbe bei ihrer Allmacht des Sohnes nicht bedurft habe, als derſelbe zur Zeit der Kenoſis ausgeſchieden ſei, bedarf es weiter keines Worts. Es iſt dieſe Meinung ſchon durch die anerkannteſten Dogmatiker unſerer Tage gerichtet.

Aber darüber müſſen wir ſchließlich unſer Bedauern ausſprechen, daß der Verfaſſer S. 364 nur von dem Fortdauern einer *verklärten* Leiblichkeit des Erlöſers weiß, dem klarſten Schriftworte zuwider, das uns ſeinen *ſterbenden* Leib im heiligen Abendmahle darbietet.

Elliehauſen. Dr. J. Bodemeyer.

Peter Martyr Vermigli.

Peter Martyr Vermigli. Leben und ausgewählte Schriften nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen von Dr. C. Schmid, Professor der Theologie zu Straßburg. Elberfeld, Friderichs. 296 S. 8.

Das vorhin genannte Buch ist ein Theil der bekannten großen Sammlung von „Vätern und Begründern der reformirten Kirche", welche unter der umsichtigen Leitung des Professor Hagenbach bei der rührigen Verlagshandlung erschienen ist. So viel wir sehen können, ist auch die Darstellung Vermigli's in die rechten Hände gelegt worden. Vermigli ist gewiß einer der geistvollsten reformirten Theologen und bietet für denjenigen, der nicht sowohl gewaltige und einschneidende äußere Thaten, als innere geistige Entwickelungen zu beobachten liebt, eine Fülle der interessantesten Details dar. Wir beabsichtigen in dem Nachfolgenden keine Kritik des Werkes zu geben, sondern nur durch einige Auszüge zu der Lectüre desselben einzuladen.

P. M. Vermigli wurde 1500 zu Florenz geboren, zwei Jahre nachdem ebendaselbst Girolamo Savonarola verbrannt worden war. Schon 1516 schloß sich Pietro gegen den Willen des Vaters dem Orden der regulirten Augustiner Chorherren an und trat in das Kloster zu Fiesole bei Florenz. Hier trieb er mancherlei ernste Studien, mußte auch zu seiner homiletischen Ausbildung die Bücher der Bibel nach einander auswendig lernen; erst später lernte er den dadurch erworbenen Schatz gebührend würdigen. Nach einigen Jahren kam Pietro nach Padua, wo er mit vielen Schwierigkeiten die griechische Sprache erlernte und sodann zu dem Studium des Aristoteles und zu den praktisch-dialektischen Uebungen fortging. Nebenbei las er die Scholastiker und die älteren Kirchenväter. Nun trat er auch in verschiedenen Städten als Prediger und als Lehrer auf und fühlte bald dabei das Bedürfniß, auf die Ursprachen der Schrift zurückzugehen; er scheute sich nicht, noch in reifen Jahren das Hebräische zu beginnen.

Als man ihn nun zum Prior des Klosters St. Petri ad aram in Neapel beförderte, entschied sich sein fernerer Beruf. Es war Joh. Valdez, ein spanischer Ritter, der in Deutschland die evangelische Lehre kennen gelernt hatte und 1535 nach Neapel gekommen war, welcher in Gottes Hand für Vermigli ein Werkzeug des Heils wurde.

An bestimmten Tagen versammelte sich um Valdez eine Gesellschaft gebildeter Leute, mit denen er sich über religiöse Gegenstände unterhielt. Mehr zu stiller Beschaulichkeit geneigt als zu kräftiger That, sprach er nicht von dem Verfall der Kirche oder von der Nothwendigkeit sie in Lehre und Sitte neu zu gestalten; er erklärte seinen Freunden die Psalmen und die Taufe des Paulus, und ließ unter ihnen handschriftliche erbauliche Betrachtungen circuliren, die später herausgegeben worden sind. Von dem Römerbrief ausgehend, lehrte er, ohne Polemik gegen die Kirche, aber auch ohne Rücksicht auf ihre Bestimmungen der Lehre, die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum; er ging dabei weiter als Contarini und Pole, denn, im Gegensatz zu der Macht des freien Willens, wie der Katholicismus sie verstand, sprach er auch von der Prädestination so wie sie von den Reformatoren behauptet wurde; wer sie verwerfe, sagte er, beweise, daß er den Geist Gottes nicht besitze; Jeder solle so leben, als sei er zum Heile bestimmt. Mit diesen Ansichten verband er Tendenzen, die er aus den Mystikern des Mittelalters geschöpft hatte; er meinte, die heilige Schrift sei nur einem Leuchter ähnlich, während der

heilige Geiſt erſt die rechte Sonne ſei; wer von dieſer erleuchtet ſei, bedürfe des abgeleiteten Lichtes nicht mehr, er werde Gott ähnlich und ſtelle deſſen Bild dar wie Chriſtus es dargeſtellt hat. Es iſt nicht zu verkennen, daß ſich hier eine Neigung zu dem unberechtigten Spiritualismus kund gab, der über die Bibel hinausgehen möchte, um zur Gottgleichheit zu gelangen im Sinne der mittelalterlichen Myſtiker; es begreift ſich auch daraus, warum Valdez ſo wenig von einer Reformation der Kirche ſprach, denn für die, die ſo viel von dem inneren Lichte reden, wird die äußere Form etwas Zufälliges, Gleichgültiges, das für den Geiſt kein Hinderniß iſt.

Der Kreis, der ſich um Valdez verſammelte, hatte nicht ſowohl einen thatkräftigen, als vielmehr einen beſchaulichen Charakter. Valdez erkannte in Vermigli bald eine ungewöhnliche geiſtige und ſittliche Begabung; er gab ihm Schriften des Erasmus, Butzer, Zwingli u. A. Die erhellten die unklaren Gedanken, welche in Vermigli ſich regten. Dazu kam noch, daß er mit Bernard Ochino, dieſem begeiſterten Redner, in Verbindung kam. Vermigli entwickelte mit immer größerer Entſchiedenheit, in ſeiner Kirche wie in der Schule, die evangeliſche Lehre, ohne jedoch gegen das römiſche Syſtem direct zu polemiſiren. Doch gab die Auslegung von 1 Cor. 3, 13—15, in welcher Stelle er das Fegefeuer nicht fand, den Katholiken erheblichen Anſtoß. Bevor die Verfolgung ausbrach, ſtarb Valdez (1540), Ochino verließ Neapel und Vermigli blieb als alleiniger Gegenſtand der Fehde übrig. Er blieb noch eine Weile Sieger über ſeine Feinde und verließ 1541 Neapel, um als Viſitator des Auguſtinerordens in Italien bald hier, bald dort einzugreifen. Seine Strenge machte ihm viele Feinde und man entledigte ſich ſeiner, indem man ihn zum Prior von San Frediano zu Lucca machte (1541, Juni). Er zog die tüchtigſten Lehrer an die Schule ſeines Kloſters, las ſelbſt Melanchthons und Calvins Schriften, erklärte die Pſalmen und den Römerbrief u. dgl. Zu ſeinen Vorleſungen und Predigten drängte ſich das Volk, die Einwohner der Stadt wurden ernſter, vergaßen ihre alten Streitigkeiten und fingen an, die Bibel zu leſen. Ueberhaupt verbreitete ſich die reformatoriſche Bewegung in Italien mehr und mehr, im Jahre 1542 war es auch wohl, daß der neulich wieder aufgefundene Tractat del beneficio di Christo von Aonio Paleario erſchien. Da war es an der Zeit, daß Caraffa die römiſche Inquiſition einrichtete (1542, Juli). Es kam die Zeit der Sichtung. Auch an Vermigli machte man ſich, er entſagte ſeinem hohen Poſten, um Freiheit für ſeinen Glauben zu haben.

Er verläßt einen Poſten, der ihm für immer geſichert geweſen wäre, ja ihn vielleicht noch zu höheren Ehren geführt hätte, wenn er den Ruf ſeines Gewiſſens hätte unterdrücken wollen; er geht einem ungewiſſen Loos entgegen, behält aber die Gewißheit ſeiner Ueberzeugung. Es war weder jugendliche Uebereilung, er war 42 Jahre alt, noch feige Angſt; es war ein wohl und lang überlegter Entſchluß, nach vergeblichem Beſtreben in der römiſchen Gemeinſchaft ſeinen Glauben zu wahren, nach manchem ſchwerem Kampf; er führte ihn aus, erſt als er ſich überzeugt hatte, daß längeres Bleiben der Sache, in deren Dienſt er ſich begeben hatte, von keinem Nutzen ſein würde, indem er für das Evangelium nichts mehr wirken konnte. Feſten Schrittes, ohne Zaudern und ohne hinter ſich zu blicken, ging er von nun an auf ſeinem neuen, oft mühevollen Wege fort; wenn er auch zuweilen in der Folge mit wehmüthiger Erinnerung an ſein Vaterland zurückdachte, ſo empfand er doch nie Reue über ſeinen Entſchluß; er war ſich bewußt, das Rechte gewählt zu haben.

Auf der Flucht feiert er mit drei Begleitern zu Piſa zum erſten Mal das Abendmahl unter beiderlei Geſtalt, ſchreibt auch an die Lucenſer einen Brief, das

älteſte ſchriftliche Zeugniß ſeiner evangeliſchen Lehre. In Florenz ſchloß ſich ihm Ochino an, ſie gelangten nach Bologna, Ferrara, Verona und fanden in der Schweiz eine Zufluchtsſtätte.

Im September 1542 wurde Vermigli mit ſeinen drei Freunden in Zürich wie ein Bruder aufgenommen, doch gingen ſie weiter nach Baſel und Straßburg, wo Butzer ſie gern aufnahm. Bald trat auch Calvin mit Vermigli in Verbindung, ſowie auch Melanchthon. Vermigli wurde an Capito's Stelle als Lehrer des Alten Teſtaments angeſtellt.

Es bewährte ſich in Straßburg Vermigli's Lehrtalent, obwohl ſeine Vorleſungen nach dem Zuſtande der damaligen Wiſſenſchaft nicht den reinlichen, abgegrenzten Charakter an ſich tragen konnten, den man gegenwärtig in wiſſenſchaftlichen Expoſitionen verlangt. Intereſſant iſt es, ſeine exegetiſchen Grundſätze kennen zu lernen, durch deren Ausführung er die proteſtantiſche Auslegung weſentlich mit gefördert hat.

Die Bibel allein iſt Quell und Norm der Lehre; in ihr iſt Chriſtus Ausgangs- und Endpunkt, daher iſt Alles auf ihn zu beziehen, woraus die typiſche Anwendung des Alten Teſtamentes folgt; das Wort: der Herr ſpricht, muß unbedingt gelten, und daher Alles geglaubt werden, was in der Bibel ſteht, aber auch nur das, nicht was Menſchen gelehrt; die Kirchenväter haben keine beſtimmende Auctorität, ſie dienen blos als Beiſpiele und Belege des Glaubens der erſten Jahrhunderte, da wo ſie mit der Bibel zuſammenſtimmen. In letzterer ſelbſt iſt vor Allem der Wortſinn richtig aufzufaſſen; von dieſem „geſunden Vornehmen" ſoll man ſich durch die Schwärmer nicht abwendig machen laſſen, welche das Wort anführen: der Buchſtabe tödtet, der Geiſt iſt es, der lebendig macht. Alles was von Chriſto ablenkt, tödtet; das Evangelium ſelbſt kann ein tödtender Buchſtabe werden, wenn es nicht mit Chriſti Geiſt geleſen wird. Wer es aber mit dieſem Geiſte erforſcht, für den iſt es kein todter Buchſtabe, ſondern ein lebendigmachendes Wort; es iſt alſo eine verwegene Anmaßung, ſich gegen die Wort-Erklärung zu erheben. Der chriſtliche Geiſt, mit dem die Bibelauslegung getrieben werden ſoll, ſchließt die Anwendung von Sprach- und Geſchichtskenntniß nicht aus; er erfordert ſie vielmehr in hohem Grade. Nur durch dieſe Hülfsmittel kann die Bibel wahrhaft aus ſich ſelbſt erklärt werden. Auch die Uebereinſtimmung der Lehre in der Kirche iſt zu beachten, allein nicht, in katholiſchem Sinn, als abſolut maßgebend, denn weder ein Einzelner noch ein Concil haben das Recht, die Schrift willkürlich auszulegen; es iſt ein ſchwerer Irrthum, zu behaupten, die Auctorität der Schrift fließe erſt aus der der Kirche. Der Kirche Aufgabe, in Bezug auf die Bibel, iſt, ſie zu bewahren als ihren Schatz, ſie unter den Menſchen zu verbreiten, ſie rein zu lehren und zu predigen.

Als claſſiſcher Philolog leitete er, gemäß den Einrichtungen Sturms, freie Disputationen, welche zum Theil die Tusculanen des Cicero zum Ausgangspunkt nahmen.

In Straßburg lebte ſich Vermigli auch tiefer in die reformirte Lehre von der Prädeſtination und vom heiligen Abendmahl hinein. Ihm waren die behutſamen Worte Butzers, der immer vermitteln wollte zwiſchen der ſächſiſchen und der ſchweizeriſchen Anſchauung, nicht recht.

Im Jahre 1547 folgte er einer Einladung des Königs Eduard VI, in Oxford eine Profeſſur zu verwalten. In England war die Reformation noch wenig in das Volksleben eingedrungen; ſelbſt die Mehrzahl der Geiſtlichen ſaßen tief in römiſcher Unwiſſenheit, überhaupt herrſchte in religiöſen Angelegenheiten die größte

Verwirrung. Vermigli hatte in Orford die gewohnte reiche Thätigkeit; zunächſt legte er ſeinen Vorleſungen die Corintherbriefe zu Grunde, es folgte der Römerbrief und die übrigen Pauliniſchen. Die erſtgenannten Vorleſungen boten ihm Gelegenheit, den Cölibat der Geiſtlichen bibliſch zu beſprechen, ebenſo die Lehre vom Abendmahl zu erörtern. Es mag geſtattet ſein, ſeine Anſchauung vom Abendmahl hier im Weſentlichen nach den Orforder Vorleſungen mitzutheilen.

„Es ſind Einige, welche die Subſtanz des Brodes und Weines beibehalten, allein Leib und Blut mit den in ihrem Weſen unveränderten Symbolen ſo verbinden, daß Chriſtus wirklich, körperlich und natürlich darin gegenwärtig ſein ſoll. Andere vereinigen ſie blos bedeutungsweiſe, das heißt, ſehen Brod und Wein durchaus nur als Symbole an. Die erſtere Anſicht wird Luther zugeſchrieben, obgleich ich von glaubwürdigen Leuten gehört habe, daß ſich Luther nicht auf ſolche ſinnliche Weiſe ausgedrückt hat; die andere wird als die Zwingli's ausgegeben, obgleich dieſer nicht ſo gering von den Sacramenten gedacht hat. Von Luther erzählt man, er habe ſich zu übertriebenen Aeußerungen, zu Hyperbeln, verleiten laſſen, weil er meinte, Zwingli halte die Sacramente nur für nackte, leere Zeichen. Zwingli dagegen befürchtete, Luther möchte Sätze aufſtellen, die gegen die Wahrheit der menſchlichen Natur ſtreiten und den Leib Chriſti in das Brod bannen, wodurch der alte Aberglaube fortbeſtehen würde; darum ſchien er ſo gering zu lehren. So iſt der Streit heftiger geworden als es nöthig war, es iſt großes Uebel entſtanden, da es doch mehr nur ein Streit um Worte war, als um die Sache ſelbſt. Wir wollen, bei Betrachtung dieſer zwei Anſichten, von den Perſonen abſehen und ſolche große, nie genug zu lobende Männer nicht angreifen. Ich weiß gewiß, daß Zwingli in ſeinen Büchern mehr von den Sacramenten hält, als daß es bloße Zeichen ſeien; und von Allen, die mit Luther Umgang gehabt, habe ich gehört, daß er zwiſchen den Symbolen und dem Leib und Blut Chriſti keine andere Vereinigung lehrt, als eine ſacramentale, das heißt geiſtige.

„Was die Lehre von der realen, leiblichen Gegenwart betrifft, ſo kann ich ſie nicht billigen. Die heilige Schrift nöthigt nicht zu deren Annahme, und es iſt nicht theologiſch, ohne bibliſches Zeugniß, die Wunder vermehren zu wollen. Auch iſt eine ſolche Gegenwart für unſer Heil nicht nothwendig. Ich kann nicht glauben, daß auch die Gottloſen den Leib des Herrn genießen; denn was der Herr gethan, das hat er gethan damit es uns zum Heile diene. Der leibliche Genuß wäre aber den Gottloſen nicht zum Heil; alſo hat Chriſtus ihn auch nicht gewollt. Sein Leib kann ferner nicht überall ſein, weil dies den Bedingungen der leiblichen Natur widerſpricht. Auch iſt kein Unterſchied zu machen zwiſchen einem geiſtigen Genuſſe, wovon im ſechsten Capitel des Johannes die Rede wäre, und einem davon verſchiedenen den Chriſtus beim Abendmahl eingeſetzt hätte.

„Was die entgegengeſetzte Anſicht betrifft, ſo mißfällt mir, daß ſie ſo ſelten der ſacramentalen Vereinigung Erwähnung thut, welche doch ſehr zu beachten iſt. Die heilige Schrift iſt ihr nicht entgegen; wenn Paulus ſagt: ihr könnt nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Teufel Kelch (1 Cor. 10, 21), ſo ſagt er nicht blos: der Kelch, ſondern des Herrn Kelch; und kurz vorher (V. 16) ſpricht er von dem geſegneten Kelch, und von dem Brod, das die Gemeinſchaft des Leibes Chriſti iſt. Entgegnet man (von Seiten der reinen Zwinglianer), man müſſe Alles vermeiden, was das Volk veranlaſſen könnte, den Symbolen zu hohen Werth zuzuſchreiben und ſomit in den Katholicismus zurückzufallen, ſo iſt dieſer Gefahr leicht durch Lehre und Predigt zu begegnen; man muß den Chriſten ſagen, daß der Herr ſich im Abendmahl ſo mit uns vereinigt, daß er in uns bleibt und wir

in ihm. Auch erkennt dieſe Anſicht die Wirkſamkeit des Sacraments nicht hinreichend an; die Wirkſamkeit liegt allerdings nicht in den Elementen als ſolchen an und für ſich, ſondern ſie liegt in denſelben inſofern ſie durch Chriſtum eingeſetzt und durch das Wort begleitet ſind und der heilige Geiſt ſeine Kraft dabei äußert. Daß Letzterer dabei thätig iſt, geht eben daraus hervor, daß es ein geiſtiges Geheimniß iſt; er iſt es durch den wir glauben, er bedient ſich dabei des Organs des Worts und der Sacramente, welche ſo zu ſagen ſichtbare Worte Gottes ſind. Wein und Brod ſind demnach wirkſame Zeichen des Bluts und Leibes Chriſti, das heißt ſolche, durch die der heilige Geiſt kräftig und nicht auf gewöhnliche Weiſe in uns wirkt, ſobald wir Glauben haben. Ich nehme nicht eine Wirkſamkeit an, die unſer Heil an äußere Dinge bindet. Man wende nicht ein, daß, da der Genuß durch den Glauben geſchieht, die Communion überflüſſig ſei, da der Gläubige ſchon mit Chriſto verbunden iſt. Er iſt allerdings vereinigt mit ihm, durch das Sacrament wird aber die Vereinigung inniger und lebendiger, je nach dem Grade des Glaubens.

„Durch das Abendmahl werden wir Chriſto einverleibt, zuerſt geiſtig, dadurch aber auch körperlich; auch unſer Leib wird durch ihn gereinigt und geſtärkt; es iſt ein den ganzen Menſchen durchdringendes Lebensprincip. Denn, obſchon das Genießen durch den Glauben geſchieht, ſo folgt doch, als Wirkung, eine wahre, nicht blos eingebildete Vereinigung mit Chriſto; nach dem von Paulus gebrauchten Bilde, werden wir Glieder ſeines Körpers (Eph. 5, 30); Chriſtus lebt in uns; dazu iſt es nicht nöthig, daß wir ihn vom Himmel herabziehen oder ſeinen Leib an allerlei Orte zerſtreuen, denn Alles iſt geiſtiger Vorgang. Ich betheuere alſo, daß durch die Symbole wahrhaft der Leib Chriſti ſowohl bedeutet als angeboten wird, obgleich wir dieſen Leib geiſtig, nicht mit dem Munde des Körpers genießen."

Neben der größten Begeiſterung, mit welcher manche Studirende die Vorleſungen Vermigli's aufnahmen, traf der gelehrte Mann auch auf den größten Haß und Neid bei einigen ſeiner theologiſchen Altersgenoſſen. Daran knüpft ſich bei Schmidt die intereſſante Darſtellung der Oxforder Disputation über das Abendmahl, in welcher Richard Smith, der ſich bald aus dem Staube machte, Dr. Tresham, Dr. Cheadſey und M. Morgan Philipps als Gegner Vermigli's erſcheinen. Daß Peter Martyr ſeinen katholiſchen Gegnern überlegen ſei, konnte ſchwerlich in Frage kommen, doch ſprachen die Commiſſarien am Schluſſe kein eigentliches Urtheil aus.

In der Zeit dieſer Oxforder Disputation kamen Butzer und Faglus, von ihren Stellen in Straßburg bei Gelegenheit des Interim vertrieben, auf die Einladung Cranmers nach London und wurden in Cambridge angeſtellt (1549). Auch Butzer hatte in ſeinem Kreiſe über dasſelbe Thema zu disputiren.

Wie die Corintherbriefe ihm Anlaß geboten hatten, über Cölibat und über Abendmahl ſich und Andere zu belehren, ſo veranlaßte ihn ſeine erneuerte Arbeit im Römerbrief, die reformirte Lehre von der Prädeſtination genauer zu entwickeln. Vermigli iſt neben Calvin als der anzuſehen, der dieſe Lehre am deutlichſten vorgetragen hat.

Eine wichtige Arbeit, zu der Butzer und Peter Martyr zugezogen wurden, war eine Reviſion der Liturgie, welche von Cranmer in Verbindung mit mehreren Biſchöfen 1548 verfaßt und 1549 als common prayer book eingeführt worden war. Obwohl die wenigen Aenderungen am römiſchen Ritual, welche dieſe Liturgie enthielt, ſchon fanatiſche Aufregungen hervorriefen und Vermigli in Folge davon nach London fliehen mußte, ſo ließ er doch nicht in dem Beſtreben nach, die Reviſion der Liturgie im Sinne noch größerer Einfachheit zu vollziehen. Ihm, Butzer und Joh. Laſky war es zumeiſt zuzuſchreiben, daß die Ohrenbeichte, die Gebete für

die Verſtorbenen, das Kreuzſchlagen, der Exorcismus, der Gebrauch des heiligen Oels, die anſtößige Prieſterkleidung durch die revidirte Liturgie von 1552 beſeitigt wurde.

Schon vor dem Abſchluß dieſer liturgiſchen Arbeiten war Butzer (1551 Februar) geſtorben und unter allgemeiner herzlicher Theilnahme beſtattet. Vor Allen beklagte Vermigli den Tod ſeines Freundes. Gern wäre er einem Rufe nach Straßburg gefolgt, aber Eduard VI. wollte ihn nicht ziehen laſſen. Er bedurfte noch der Beihülfe des trefflichen Gelehrten, um das kanoniſche Recht mit den geänderten kirchlichen Zuſtänden in Einklang zu bringen. Die Einführung des neuen Geſetzes wurde aber durch den Tod des Königs verhindert (1553 Juli). Die katholiſche Maria ſandte eine Commiſſion nach Oxford, die Univerſität zu „reinigen". Cranmer wurde des Hochverraths angeklagt und rieth Vermigli zur Flucht. Er befolgte dieſen Rath, indem er dem ihm zugeſandten Geleitsbrief nicht traute.

So kam Vermigli 1553 im October zum zweiten Male nach Straßburg, gerade als ſein Freund Jacob Sturm ſtarb. Die ihm gebliebenen Freunde in Straßburg nahmen Vermigli ſo herzlich auf, daß er ſich, beſonders nach einem ſo einſamen Leben im fremden Lande, ungemein glücklich fühlte. Auch ſeine Landsleute Ochino, Zanchi und Tremellio fand er in Straßburg wieder. Die Zuſtände in Straßburg waren indeß vielfach anders geworden, ein confeſſionell-lutheriſcher Geiſt war über die Prediger gekommen, deren Haupt Marbach war. Etwas liberaler dachte der Vorſtand der gelehrten Schule, und nicht durchaus im Sinne des ſtrengen Kirchen-Collegiums war es, wenn er den Vermigli wieder zum Heile der theologiſchen Studien anſtellte.

Tiefen Schmerz verurſachten ihm die Nachrichten aus England, woſelbſt ſeine alten Freunde zum Theil ſogar den Scheiterhaufen beſteigen mußten; ſelbſt die Gebeine der Todten wurden geſtört, Butzers und Fagius' Leichname wurden in Cambridge verbrannt und der Leichnam der in Oxford geſtorbenen Frau Vermigli's wurde wenigſtens ausgegraben und an einem verachteten Orte verſcharrt. Auch aus Lucca und Italien überhaupt erfuhr er viel Schlimmes.

Mittlerweile war man in Straßburg immer lutheriſcher geworden. In der Schule wurde zwar die Discuſſion noch vermieden; allein jüngere, meiſt aus Schwaben berufene Prediger, die in dogmatiſcher Befangenheit feſt überzeugt waren, die Augsburgiſche Confeſſion habe ein für alle Mal das theologiſche Forſchen abgeſchloſſen, brachten die Streitfrage auf alle Kanzeln der Stadt; mit der, der Unerfahrenheit eigenen rückſichtsloſen Hitze begannen ſie die reformirte Lehre anzugreifen und die Zuhörer gegen die Bekenner derſelben aufzuhetzen: eine für die Gemeinde höchſt unerbauliche Polemik. Da es jedoch in deutſcher Sprache geſchah, ließ ſich Martyr noch nicht davon anfechten. Endlich aber trat, in einer Schulübung, ein Student mit einer ſogenannten Declamation auf, die nichts anderes war als ein heftiger Ausfall gegen die Sacramentirer. Der Rector Sturm, die Profeſſoren Martyr und Zanchi hörten mit Staunen und Betrübniß dies unerwartete Redeſtück; „wir erkannten darin eine Kriegserklärung, einen Aufruf zu den Waffen gegen uns." Durch das Anſehen der Schulherren wurde dem Ausbruch des Streites noch vorgebeugt; ſämmtliche theologiſche Profeſſoren mußten noch ihrer Verpflichtung treu bleiben, weder in den Vorleſungen noch in ſonſtigen Schulacten die gefährliche Frage zu berühren. Dies konnte indeſſen das Ueberhandnehmen des ausſchließlichen Lutherthums in Straßburg nicht verhindern. Martyr ward es dabei immer unbehaglicher; gebunden durch das Verſprechen, das er gegeben hatte, fühlte er ſich nicht mehr frei; ſein Gewiſſen gebot ihm, wie er ſagte, entweder nicht länger zu ſchweigen oder einen anderen Aufenthaltsort zu ſuchen.

Es war daher Peter Martyr lieb, daß ihm eine anderweitige Wirkſamkeit angetragen wurde. Im Juli 1556 folgte er einem einſtimmigen Rufe nach Zürich, wo die Eintracht herrſchte, die in Straßburg untergegangen war. Bullinger, Zwingli's Nachfolger als Antiſtes, war Peter Martyr beſonders zugethan. Einer ſeiner eifrigſten Schüler war Zacharias Urſinus, der Mitverfaſſer des Heidelberger Katechismus.

Die Vorleſungen über das Alte Teſtament, welche Vermigli zu halten hatte, führten ihn auf Dinge, die wir an anderen Punkten wiſſenſchaftlich zu behandeln pflegen, auf die Trennung der Evangeliſchen von Rom und auf die Lehre vom Kirchenregiment. In der letzteren war ſeine Abhängigkeit von den Irrthümern ſeiner Zeit nicht zu verkennen. Wir geben eine Stelle aus dem Buche Schmidts hier wieder:

„Eine der Folgen der Reformation war bekanntlich die Uebertragung der oberſten biſchöflichen Gewalt auf die Landesherren; dieſe Gewalt ſollte ſich aber nicht blos auf die Handhabung äußerer Ordnungen und Einrichtungen beſchränken, ſondern auch über die Gewiſſen regieren; aus einer ſeltſamen Vermiſchung ariſtoteliſch-politiſcher Begriffe und altteſtamentlicher theokratiſcher Grundſätze, ſtellte man die Idee eines Gottesſtaates auf, in welchem die bürgerliche Obrigkeit auch Richterin war über den Glauben ihrer Einzelnen. Luther und Melanchthon, Calvin und Beza, huldigten dieſen Vorſtellungen; ſelbſt Butzer hat ſie, und zwar mit merkwürdiger Klarheit, vertheidigt. Man darf ſich daher nicht wundern, wenn Martyr durchaus den nämlichen Anſichten zugethan iſt: „Die Könige, ſagt er, die ihre Gewalt von Gott haben, ſind zu ermahnen, daß ſie ſie zum Schutze der orthodoxen Wahrheit und zur Beſtrafung der Gottloſen gebrauchen. Es iſt ihnen nicht erlaubt, unreine, unheilige Gebräuche zu dulden; es iſt vielmehr ihre Pflicht, auf Einführung der reinen Lehre und des mit ihr übereinſtimmenden Gottesdienſtes zu dringen. Dabei muß man indeſſen nicht übermäßiges Gewicht darauf legen, daß die Gebräuche überall die nämlichen ſeien; nur darauf iſt ſorgfältig zu ſehen, daß ſie dem Worte Gottes nicht widerſprechen und daß ſie zur Erbauung dienen." Die Obrigkeit hat alſo Recht und Pflicht die Reformation einzuführen und den Katholicismus abzuſchaffen, wenn auch nicht alle Unterthanen das Evangelium ſchon angenommen haben. Gegen dieſen, dem evangeliſchen Geiſte ſo tief widerſprechenden Grundſatz, wurde damals ſchon der gerechte Einwurf erhoben: wenn man aus Zwang ſich äußerlich zu einer Lehre bekennt, ſo handelt man gegen ſein Gewiſſen, es kommt nicht aus dem Glauben, und da, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde iſt (Röm. 14, 23), ſo wird man dadurch zu Sünde verleitet. Man erſtaunt, wenn man Männer wie Martyr ſich abmühen ſieht, dieſen Einwurf, deſſen Laſt ſie um ſo mehr hätten fühlen ſollen, je nachdrücklicher ſie früher ihn dem Katholicismus entgegenhielten, durch Spitzfindigkeiten zu entkräften: „die Obrigkeit hat das vorzuhalten was recht und wahr iſt; wird gefündigt, indem man es nicht annimmt, ſo iſt es nicht ihre Schuld, es iſt die des Unglaubens oder der Treuloſigkeit derer, die die Wahrheit nicht annehmen wollen". Folgerichtig zog er hieraus die Conſequenz, daß Ungläubige und Ketzer von dem bürgerlichen Magiſtrate nicht zu dulden, und, wenn ſie, nach hinlänglicher Belehrung, in ihrem Widerſtande beharren, zu beſtrafen ſeien. Irrthum und Ketzerei wurden ſo zu Verbrechen gegen den Staat gemacht, grade wie es die erſten chriſtlichen Kaiſer gethan hatten und wie es, das ganze Mittelalter hindurch, katholiſche Sitte geweſen war. Wie lange hat es nicht gewährt, wie viel Drangſal und Blut hat es nicht gekoſtet, bis die Proteſtanten, die Feſſeln der Theokratie abſchüttelnd und dieſen letzten Reſt des römiſchen Katholicismus von ſich werfend, zur Erkenntniß kamen von der Nothwendigkeit der Freiheit der Gewiſſen! Martyr und die meiſten Reformatoren waren hierüber in einem ſchweren Irrthum befangen; jede Einwendung wurde durch ſophiſtiſche Gründe niedergeſchlagen; die entſchiedene Ueberzeugung, mit der man dieſe ausſprach, mag an ſich ehrenwerth ſein, vermehrt aber nicht deren Kraft; denn nicht nur waren ſie oft, wie beſonders bei Martyr, dem Charakter derer zuwider, die ſich dazu bekannten, ſondern ſie ſtanden in grellem Widerſpruch mit dem höchſten Zwecke der Reformation, durch welche ja gerade das einzelne Gewiſſen von menſchlicher Auctorität und Gewalt freigemacht, und allein zu Gott durch Chriſtum zurückgeführt werden ſollte. Freilich hört man ſeit einiger Zeit wieder reden, in alttheokratiſchem Sinne, von der Nothwendigkeit des obrigkeitlichen Schutzes für die öffentliche Kirche und der damit verbundenen Nothwendigkeit der Intoleranz; wir befürchten aber nicht, daß dieſer jüdiſch-katholiſche Geiſt mächtig genug ſein werde, um längſt überwundene Irrthümer und Zuſtände in die proteſtantiſche Kirche wieder einzuführen."

Mehrere Einladungen, nach Genf zu Calvin überzuſiedeln, ſchlug er aus. Zu dem vielen Erfreulichen, was Zürich ihm bot, gehörte auch die Nähe einer

italieniſchen proteſtantiſchen Gemeinde und das Beſtehen einer engliſchen. Im November 1558 brachte ein Bote auch die freudige Nachricht, daß die katholiſche Maria in England geſtorben und Eliſabeth Königin geworden ſei. Es dauerte nicht lange, ſo wurde auch das Andenken Butzers und ſeines Freundes Fagius wieder zu Ehren gebracht und der Leichnam der erſten Gattin Vermigli's feierlich beigeſetzt. Wir übergehen die Arbeiten, mit welchen nun Vermigli der engliſchen Reformation zu Hülfe kam, auch ſeine Betheiligung an den dogmatiſchen Streitigkeiten in Polen und Würtemberg (Brenz und die Ubiquitätslehre), ſowie das Religionsgeſpräch zu Poiſſy, das ſo intereſſant und ſo erfolglos war, um zu ſeinem Ende zu kommen, das 1562 im November erfolgte. Schmidt ſchreibt hierüber Folgendes:

„Im Herbſt verbreitete ſich in Zürich eine epidemiſche, jedoch im Allgemeinen nicht lebensgefährliche Bruſtkrankheit. Den 5. November fühlte ſich auch Martyr davon ergriffen; ſeine Freunde waren um ſo weniger beſorgt, da bisher Niemand an dem Uebel geſtorben war und Martyr ſchon nach vier Tagen zu ſeinen Vorleſungen zurückkehren wollte. Plötzlich ſtellte ſich aber ein heftiges Fieber ein; ſein Arzt, Conrad Gesner, war noch voller Hoffnung, er ſelber aber war ſich ſeines baldigen Endes bewußt. Den 11. machte er ſein Teſtament, in Beiſein Joſias Simlers, und ſeines Nachbars, des Doctors Bernhard Sprungli; letzteren bezeichnete er als Vormund ſeiner Gattin; um einen Beweis ſeiner Liebe für Zürich zu geben, wünſchte er, daß ſein Kind, deſſen Geburt bevorſtand, nirgends als in dieſer Stadt erzogen werden ſollte; ſeine Bücher und Manuſcripte vermachte er dem treuen Santerenziano. Ruhig unterhielt er ſich mit ſeinen Freunden; da er ſelber nicht ohne mediciniſche Kenntniſſe war, ſprach er mit Gesner über den Verlauf der Krankheit; „wenn ich auch körperliche Schmerzen fühle, ſagte er, ſo habe ich doch den Frieden der Seele". In der letzten Nacht waren Bullinger, Simler und andere Freunde an ſeinem Lager; nachdem er eine Zeit lang in tiefſter Betrachtung gen Himmel geſchaut, ſprach er: „ich hoffe das Leben und das Heil nur durch Jeſum Chriſtum zu erlangen, den der Vater als einzigen Heiland den Menſchen gegeben hat"; er führte einige hierauf bezügliche Sprüche der Bibel an, und ſchloß mit den Worten: „dies iſt mein Glaube, in dieſem werde ich ſterben". Dann reichte er jedem der Anweſenden ein letztes Mal die Hand. Den 12. ließ er ſich ankleiden und ruhte, im Bette ſitzend, das Haupt gegen die Bruſt eines der Freunde gelehnt. Auch Ochino und die Aelteſten der italieniſchen Gemeinde waren anweſend; er unterhielt ſich einige Augenblicke mit ihnen, dann wünſchte er Ruhe. Die Meiſten verließen das Zimmer; nur ſeine Gattin, Conrad Gesner und einige Jünglinge blieben zurück. Als der Todeskampf begann, riefen dieſe die Freunde herbei; Bullinger drückte ihm weinend die Augen zu. Im Kreuzgang des großen Münſters ward er begraben; dreizehn Jahre ſpäter erhielt Bullinger neben ihm ſeine Gruft."

Wir ſchließen mit ſeinem zuſammenfaſſenden Urtheil über unſeren Pietro Martyr Vermigli.

„Er iſt einer der größten Lehrer des ſechszehnten Jahrhunderts geworden, und wenn er auch, fortgeriſſen von dem ſtürmiſchen Geiſte der Zeit, als Streiter gegen einzelne Glieder der Kirche Augsburgiſcher Confeſſion aufgetreten iſt, ſo hat er doch dieſe Kirche ſelber weder geſchmäht noch verdammt, und wie ſehr man ſich auch bemüht, die alten Einſeitigkeiten aus der Vergangenheit wieder heraufzubeſchwören, ſo dürfen wir doch in unſeren Tagen, anſtatt wie Churfürſt Auguſt von Sachſen das Leſen der Bücher Martyrs zu verbieten, vielmehr einen Reformator in ihm erkennen, der von den Proteſtanten aller Bekenntniſſe dankbare Verehrung verdient. Wenige haben wie er chriſtlichen Glauben und humane Bildung

in ſo ſchöner Harmonie in ſich vereinigt; ſelbſt im Streiten verließen ihn ſeine Würde und ſein Streben nach Eintracht nicht; in allen Verhältniſſen zeigte er den ernſten evangeliſchen Sinn des ächten Theologen, verbunden mit der Liebenswürdigkeit, dem ruhigen Anſtand des vielfach gebildeten Mannes. Seine Rede war eben ſo frei von roher Gemeinheit als von geſuchter Eleganz, ſie war einfach, klar, beſtimmt, und doch voll claſſiſcher Anmuth. Seine äußere Erſcheinung zog Jeden an; auf ſeinem ausdrucksvollen und ernſten und doch ſanften Angeſichte konnte man die Geſinnung leſen, die ihn beſeelte. Er hatte nicht den Feuereifer eines Farel, er hat nicht kirchenbildend gewirkt wie Luther, Calvin, Bullinger, aber ſeine milde Mäßigung hat ihn nicht gehindert dem Evangelium ſein ganzes Daſein zum Opfer zu bringen, und mit ſeltener Ueberlegenheit hat er die Lehre entwickelt und die Schrift ausgelegt. Muß auch eingeſtanden werden, daß er, in Dogmatik und Exegeſe, das für immer Entſcheidende nicht gefunden hat, ſo bleibt ihm doch der Ruhm, durch ſeine Vorleſungen und Schriften, für lange Zeiten hindurch der reformirten Kirche, in allen Theilen Europa's, tüchtige und gelehrte Diener gebildet zu haben, die im Stande waren, auch von den ſchwierigſten Lehren, nach damaligem Standpunkte gründliche Rechenſchaft zu geben."

Th. Preſſel, Ambroſius Blaurers des ſchwäbiſchen Reformators Leben und Schriften. Stuttgart, Lieſching. 611 S. 8.

Wir hatten uns vorbehalten, auf die ſchon früher angezeigte dankenswerthe Arbeit von Dr. Preſſel noch einmal zurückzukommen Die bisherigen Quellen zur Kenntniß des liebenswürdigen reformatoriſchen Mannes ſind durch Preſſel erheblich vermehrt, beſonders durch ſehr viele Briefe von Blaurer und an Blaurer, welche der Herausgeber den Bibliotheken und Archiven zu Stuttgart, Eßlingen, Memmingen, Konſtanz, St. Gallen, Winterthur und Zürich verdankt. Ebenſo haben Heidelberg, Straßburg und Dr. J. Bonnet in Paris Manches beigeſteuert. Warum die 11 Briefe Blaurers an Calvin, die in Genf liegen, dem Herausgeber nicht zugänglich geworden ſind, wird nicht klar geſagt. Es wäre ſehr beklagenswerth, wenn Ungefälligkeit der Grund davon wäre.

Anſtatt eine Lebensſkizze des ſchwäbiſchen Reformators dem Buche zu entnehmen, ziehen wir es vor, einen zuſammenfaſſenden Rückblick auf Blaurers Leben und Wirken, den wir im 25. Capitel bei Dr. Preſſel finden, für unſere Zwecke verkürzt hier mitzutheilen. Vielleicht, daß die bloßen Andeutungen, die bei ſo gedrängter Darſtellung natürlich etwas Aphoriſtiſches annehmen, den Leſer um ſo eher zur Lectüre des concreten Materials treiben, aus dem dieſe Reſultate abſtrahirt ſind.

„Blicken wir auf das Leben unſeres Reformators zurück, ſo tritt uns zunächſt ein Leben voll Arbeit und Mühe entgegen. Ambroſius glaubte nie genug gethan zu haben, ſo lange ihm etwas zu thun übrig blieb. Der Wiſſensdrang des Jünglings verwandelte ſich in den Thatendrang des Mannes und dieſer in die Opferwilligkeit des Greiſen. Erſt das Ringen nach Wahrheit, dann das Kämpfen um Wahrheit, endlich das Dulden für die Wahrheit. Im Elternhauſe vom Geiſt reiner Frömmigkeit angeweht, im Kloſter vom Knechtesdienſt heuchleriſcher Frömmigkeit angewidert, ſuchte er auf der Univerſität einen feſten Grund ſeines inneren Lebens zu legen und glaubte ihn in den humaniſtiſchen Studien zu finden, zu denen er weniger in den öffentlichen Vorleſungen, als im freundlichen Verkehr mit gleich-

ſtrebenden Altersgenoſſen Anleitung und Förderung empfing. Hier lernte der Mönch in der Kutte, welcher die ariſtokratiſchen Formen des Anſtands und guter Sitte des Elternhauſes nie verlernt hatte, an den Vorbildern von Hellas und Rom jene Eleganz des Ausdrucks, mit welcher er ſpäter in deutſcher und lateiniſcher Sprache, mündlich und ſchriftlich mit größter Leichtigkeit ſich bewegte. Zwar ſollte er dieſe Studien nicht zum Abſchluß bringen, auch in ſeinem ſpäteren Leben nie mehr Muße finden, dieſelben wieder aufzunehmen; aber nicht nur übten ſie auf ſeine ganze geiſtige Entwickelung nachhaltigen Einfluß, ſondern erhielten ihm insbeſondere den Eifer, mit welchem er ſpäter für Gründung und reichliche Ausſtattung höherer und niederer Schulen unabläſſig wirkte. Mit ſchwerem Herzen hatte ſich der ſtrebſame Jüngling von der Univerſität und von geliebten Studiengenoſſen losgeriſſen, um erſtere mit den Kloſtermauern, letztere mit den haſſenden und gehaßten Mönchen zu vertauſchen; ſeine Frömmigkeit vermochte ihn, ihr die heidniſchen Claſſiker zum Opfer zu bringen. Aber an die Stelle dieſer trat ſofort der deutſch-evangeliſche Claſſiker Luther, und dieſer hatte ſchnell unſerem Ambroſius Verſtand und Herz abgewonnen. Als Luthers Schriften zu leſen und zu lehren im Kloſter verboten worden, läßt das Gewiſſen Blaurers ihm keine Ruhe mehr; er flieht — nur zwiſchen Konſtanz und Wittenberg ſchwankt die Wahl der Zufluchtsſtätte, die er ſucht; aber die Liebe zur Mutter und Heimat hat die Oberhand über die Sehnſucht nach Luther, dem alten Studienfreunde Melanchthon und dem bei ihnen weilenden Bruder Thomas, und läßt ſelbſt die Gefahr nicht achten, welche am biſchöflichen Sitz dem ungetreuen Kloſterbruder droht. Umſonſt verſucht er ſich von der Mutter Urlaub nach Wittenberg auszuwirken: die Patrizierin hat außer ihrer tief innerlichen, wenn auch einſeitigen Frömmigkeit vor Allem die Intereſſen eines ſtandesgemäßen Lebens zu wahren — es iſt das einzige Mal, daß im ganzen Leben Blaurers das Geld eine Rolle ſpielt, und auch dieſes Mal nur mit Rückſicht auf die ehrenwerthe Mutter. So lange Ambroſius reich iſt, hat er, als ob er nicht hätte, und als die Kataſtrophe des Jahres 1548 ihn arm gemacht, wird man erſt recht gewahr, daß er Alles hat. In ſtiller Zurückgezogenheit im Mutterhauſe ſammelt er ſich mühſam aus Gottes Wort und Luthers Schriften ein neues theologiſches Wiſſen, während der Bruder Thomas auch für ihn aus der Wittenberger Lebensquelle ſchöpft und in der alten Heimat ſelbſt die blutige Ausſaat eines Hus zur fröhlichen Ernte heranreift. Ambroſius iſt erſt Zeuge, wie der Herr ſelbſt ſich ſeine Ausſaat beſtellt und wartet in Demuth und Beſcheidenheit, bis er zum Pflanzen und Begießen berufen wird. Er drängt ſich und ſeinen neuen Glauben Niemandem auf; der Herr des Weinbergs ſoll ſich erſt Konſtanz mit ſeinem Wort umzäunen und ſeinen Geiſt darüber ausgießen, ehe er ihn am frühen Morgen darein ſendet. Aber dieſer Ruf läßt nicht lange auf ſich warten, und zwar zu welch einem heißen arbeitsſchweren Tagewerk? Mit jeder Stunde des Arbeitstages wächſt auch der Arbeiten Zahl und Laſt, aber auch mit ihnen des Eifers Glut und der Stärke Maß. Zum Eifer um des Herrn Haus geſellt ſich erſt eine alle Mühe leicht machende Vaterſtadtsliebe, dann eine vor keinem Opfer zurückſchreckende Friedensliebe. Blaurer brennt vor Sehnſucht, ſeine Vaterſtadt im Schmuck des rechten Vaterhauſes der Kinder Gottes zu ſehen, und entfaltet hierzu ein hochberedtes Prediger-, ein umſichtiges organiſatoriſches Talent. Jahr um Jahr ſteigt die Zahl ſeiner Predigten, daneben der Eifer für Zucht und Ordnung ſeiner Heimatgemeinde. Er predigt und warnt, lehrt und mahnt, bittet und droht in Kirche und Rathhaus, entwirft für den Rath Vertheidigungsſchriften und Angriffsplane, Geſetzesvorſchläge und Zuchtordnungen, diſputirt und katechiſirt, und es gelingt ihm, wozu er geſandt iſt.

Aber kaum iſt das Haus Gottes in Konſtanz gereinigt und ſtrahlt im Glanze der erſten Liebe, ſo macht ſich der Reformator auf, dem Hülferuf anderer Städte und Länder Folge zu leiſten, hilft dem Friedensevangelium in Memmingen zum Durchbruch, macht der Halbheit des Bekenntniſſes in Ulm und Geislingen ein Ende, gründet dem Herrn eine Gemeinde zu Eßlingen im heiligem Schmuck und wirft das Netz der Heilsverkündigung über das Herzogthum Würtemberg aus, ebenſo ſtark im Dulden als im Handeln. In die Heimat zurückgekehrt, ſteht er als Prophet auf der Zinne von Konſtanz, verkündigt das drohende Strafgericht, verdoppelt ſeine Mühe und Anſtrengung, zu retten, was noch zu retten iſt, und als die Zornfluthen über das unbeſtändige Konſtanz hereinbrechen, hat ihm zwar der Herr im Haus der liebenden Schweſter eine Hütte zur böſen Zeit, ein Zoar bereit: aber wie bald ſchickt ſich der unermüdliche Knecht ſeines Herrn wieder an, zu wirken, ſo lange es Tag für ihn iſt! Mit der Abnahme der Körperkraft nimmt auch die äußere Laſt ab, die ihm zu tragen auferlegt wird; aber nur kurz iſt der Feierabend, welcher dem Hereinbrechen der Ruhe des Volkes Gottes vorangeht. Blaurers Leben kommt hoch, aber es iſt Mühe und Arbeit geweſen.

Blaurers Arbeit war eine doppelte, die des Predigens und die der Gemeindeverwaltung. Er gehörte entſchieden zu den begabteſten Predigern der Reformationszeit. Seine Stimme war zwar ſchwach und darum in größeren Räumen ſchwer verſtändlich, aber überaus wohlklingend; ſein Wort, vom Herzen kommend, drang zum Herzen. Je leichter ihm das Predigen wurde, deſſen ernſter nahm er es mit der Vorbereitung auf dasſelbe durch Gebet und Studium. Er war ein Meiſter im Predigen aus dem Stegreif, aber machte davon ohne Noth nicht Gebrauch, denn er wußte, daß nur dem, der hat (und man hat nur ſo viel als man ſchafft), auch gegeben wird, daß er die Fülle habe. Schlichte Einfachheit, klare Durchſichtigkeit und Maß haltende Kürze zeichnen die Form ſeiner Kanzelvorträge aus. Viele derſelben wurden durch zahlreiche Nach- und Abſchriften, welche davon gemacht wurden, handſchriftlich erhalten. In den Predigten der früheren Zeit ſpielt die allegoriſche Deutung des Schrifttextes eine große Rolle, in den ſpäteren aus dem täglichen Leben genommene Gleichniſſe. Die Sprache iſt überaus markig und nervig und reicht oft an die Kraft der lutheriſchen hin. Wir geben eine Probe aus den in der Winterthurer Stadtbibliothek aufbewahrten Predigten über die Paſſionsgeſchichte. Beim Beginn dieſes Predigtcyclus ſagt Blaurer: „Ihr meine allerliebſten Brüder und Schweſtern im Herrn. Ehe wir den Text anfahen zu leſen von der Paſſion Chriſti, will ich euch vor anzeigen zwei Ding: erſtlich, daß Ihr die Hiſtorie nit haltet für eine Geſchichte, alſo wir leſen in den heidniſchen Geſchichten; denn man findet keine ſoliche Gſchicht noch Hiſtorie in allen Büchern. Zum Andern ſollen wir vermahnt ſeyn, daß die Gſchicht von unſertwegen geſchehen und gſchrieben ſei, dann darin ſtaht all unſer Heil und Seligkeit. Dann der lieb Vater im Himmel hat das von Anfang der Welt angeſehen, daß wir durch ſein bitter Leiden und Sterben ſelig werden und uns alles Gute von ſeinem Leiden zukäme. Und dabei ſollen wir wohl erinnert ſeyn, daß wir durch die ganze Paſſion allweg merken die Urſachen aller der Dinge, die ſich darin verlaufen haben. Denn wie das Blut, ſo es (togenlich und geſchickt iſt in alle Glieder, ſo empfinden ſie des wahren Lebens, und ſo das Blut) zum Herzen fährt, ſo liegt da der Menſch in Ohnmacht und iſt eben als ſei er todt; wenn es aber geſchickt iſt in alle Glieder, ſo empfinden ſie erſt des wahren Lebens; alſo ſo wir durch die Paſſion allweg die Urſachen merken aller der Dinge, die ſich begeben, ſo werden wir die Paſſion wohl hören oder leſen.“

Neben dem Predigen und der Seelsorge, welcher Blaurer eine besonders treue Sorgfalt zuwandte, war seine Zeit und Kraft vielfach in Anspruch genommen durch Anordnen des evangelischen Gottesdienstes, durch strenges Halten ob kirchlicher und bürgerlicher Zucht in den Gemeinden, durch das Bestreben endlich, die einzelnen Gemeinden durch das Band der Liebe und des Glaubens unter einander zu verbinden und gegen äußere und innere Feinde stark zu machen. In Betreff der gottesdienstlichen Ordnungen und Gebräuche lehnte er sich möglichst an die Schweizer Kirche an. Der sonst so milde Mann war ein feuriger Eiferer nicht blos gegen die Messe, sondern auch gegen Bilder und Altäre, und die Memminger Stadtkirche trägt noch jetzt an ihren verstümmelten geschnitzten Chorstühlen die Spuren des Eifers ihres reformirten Predigers, gegen den man vergeblich Blaurers Dazwischenkunft angerufen hatte. Bilder und Altäre erinnerten den ehemaligen Mönch zu lebhaft an die Zeit der Unwissenheit, in welcher er selbst vor ihnen gekniet hatte, daß sie ihm anders denn als ein heidnischer Greuel und Götzendienst hätten erscheinen können. Die Form des evangelischen Gottesdienstes wollte er so einfach als möglich, keine andere Wirkung darin als die des lauteren Gotteswords mit Verwerfung alles dessen, was die Sinne bezaubern und die Einbildungskraft aufregen möchte. Außer der bereits genannten Memminger Abendmahlsliturgie besitzen wir noch von ihm eine schöne Zahl durch Einfachheit und Kraft des Ausdrucks ausgezeichneter Kirchengebete und Collecten. In Betreff der äußeren Gemeindezucht forderte er vor Allem, daß christliche Obrigkeiten ihre Schuldigkeit thun, dem Laster wehren und die Ehrbarkeit fördern. Mit der größten Freimüthigkeit erinnerte er die Magistrate der Reichsstädte, welche ihn als Reformator herbeigerufen hatten, an ihre Pflicht als die von Gott eingesetzten Obrigkeiten. Gleichwohl war er keineswegs gemeint, nur auf diese äußere bürgerliche Zucht den Nachdruck zu legen und darob die Kirchenzucht im engeren Sinne des Worts zu verwahrlosen. Schon in der bürgerlichen Zuchtordnung begehrte er das kirchliche Element vertreten zu sehen, aber neben derselben her sollte eine specielle Kirchenzucht gehen mit eben so viel evangelischer Strenge gegen die verlorenen, als Milde gegen die umkehrenden Kinder. Die Prediger sollten in regelmäßigen wöchentlichen Conventen das Interesse ihrer Gemeinden berathen und die darauf bezüglichen Anträge mit allem Freimuth an den Magistrat bringen. Blaurer selbst verstand es mit seiner die Herzen gewinnenden Persönlichkeit, der Eifersucht der bürgerlichen auf die kirchliche Macht vorzubeugen; aber seine Einrichtungen in dieser Hinsicht waren von der Art, daß sie beim Mangel der rechten Persönlichkeiten zu sicherem Conflict zwischen der weltlichen und geistlichen Macht führen mußten. In der hierarchischen Tendenz der evangelischen Kirchendiener einerseits, in der Eifersucht andererseits, mit welcher die bürgerlichen Behörden den Einfluß der Kirche von sich fern hielten, sah Blaurer die beiden Hauptübel, welche das Interim verschuldet hätten. Eine Herzensangelegenheit war ihm, in den einzelnen Gemeinden Friede und Eintracht mit Unterdrückung und Ausschließung aller sectirerischen Spaltungen zu erhalten. In Betreff der Lehre wollte er nicht, daß man sich um Bohnen zanke und darüber Kronen verscherze. Alle theologischen Streitigkeiten, welche nicht das praktische Christenthum beeinflußten, galten ihm als offene Fragen. Daher sein tiefer Schmerz über die confessionellen Zerwürfnisse und sein Eifer, die Differenzen zu verdecken, wo andere sie zur Schmach der Kirche aufdeckten. So lange Bucer nur versöhnen wollte, ging Blaurer mit ihm gleichen Schritt; als Jener auf Kosten der Wahrheit und noch mehr der Ehrlichkeit und Geradheit einen faulen Frieden aufzurichten versuchte, sagte sich Ambrosius von diesen zweideutigen diplomatischen Künsten los, denn er

kannte keinen Frieden, der ſich nicht auf der Wahrheit auferbaue. Ehrte Blaurer in Bezug auf die confeſſionelle Differenz die evangeliſche Freiheit, ſo vertrat er gegenüber von Schwenkfeld und den Wiedertäufern die evangeliſche Entſchiedenheit. Erinnerte er ſich im Verhältniß zu Lutheranern und Zwinglianern des Wortes ſeines Meiſters: Wer nicht wider mich iſt, iſt für mich! ſo vergaß er gegenüber den Sectirern nicht das andere Wort: Wer nicht für mich iſt, der iſt wider mich! Er kannte nicht die Laxheit der Geſinnung, welche ſo viele Chriſten unſerer Tage kennzeichnet, Allen, die nur den Schein des Chriſtenthums haben, um den Hals zu fallen und unter dem Panier der Liebe den Schild des Glaubens wegzuwerfen: vielmehr hielt er mit aller Kraft der Ueberzeugung ob der Einheit des Glaubens und der Lehre und war, ſo mild gegen den Sectirer, ſo unerbittlich ſchroff gegen die Sectirerei. Symbolzwang war ihm Knechtſchaft, Hingabe an die auf dem Wort Gottes ſich gründende Kirchengemeinſchaft die rechte Freiheit. Daraus erklärt ſich ſein Verhältniß zu den vier Großmächten der Reformation: mit Luther war er nie in perſönlicher Berührung und doch von ihm am Mächtigſten in ſeinem Innerſten ergriffen; zu Melanchthon ſtand er in den innigſten Freundſchaftsbeziehungen, aber der Schatten Luthers drängt ſich erſt zur Rechten, dann zur Linken zwiſchen die beiden Freunde: zu Zwingli fühlt ſich Blaurer nicht mehr hingezogen, als von ihm abgeſtoßen; dem Calvin drückt der Greis die Hand als einem Eliſa, der hinter dem Elias Luther einhergehe.

Dieſe Mühe und Arbeit, welche das tägliche Brod des Lebens Blaurers war, mußte um ſo anſtrengender und verzehrender ſein, je ausgedehnter und verſchiedenartiger das Arbeitsfeld unſeres Reformators war. Es ſetzte keine geringe Elaſticität des Geiſtes voraus, ſich in die verſchiedenen Verhältniſſe und Anſchauungsweiſen der einzelnen Reichsſtädte und endlich des Herzogthums Würtemberg zu ſchicken, um ihnen die Predigt des Evangeliums und die Ordnungen der Gemeinde anzupaſſen. Schon das viele Reiſen und Herbergen in der Fremde koſtete die Natur Blaurers eine große Selbſtüberwindung. Er war mit Leib und Seele Konſtanzer; ſeine Vaterſtadt war ihm der liebſte Ort der Welt; ein tiefes Heimweh begleitete ihn überall in der Fremde. Nie, ſo lange Konſtanz evangeliſch war, kam ihm der Gedanke, daß er demſelben untreu werden wollte, um einem Ruf an einen anderen Ort zu folgen. Wohin er geht, geſchiehts nur auf Beſuch, ſtets in der Hoffnung baldiger Rückkehr, und auch dieſes nur, wenn die Obrigkeit ſeiner Vaterſtadt über ihn verfügt und ihn verſendet. Zwar iſt er durch keine Beſoldung an Konſtanz gebunden; aber dennoch fühlt er ſich zur Abhängigkeit von der Obrigkeit und Gemeinde ſeiner Vaterſtadt verpflichtet, und wird von dieſer überallhin nur geliehen. Darum begleiten ihn die Sorgen um Konſtanz auch mitten hinein in die vielſeitigſten Beſchäftigungen, welche draußen ſeine Kraft in Anſpruch nehmen, und ein unausgeſetzter Briefwechſel mit Konſtanz ſoll ſeine Abweſenheit möglichſt erſetzen. Es iſt keine Uebertreibung, wenn er von Wagen von Briefen redet, die ihm zu ſchreiben obliegen. Von allen Seiten wird er zu Rath gezogen; fortwährend hat er nach geeigneten Predigern für dieſe oder jene Stadt zu ſpähen; ſeine Correſpondenz allein hätte ſeine ganze Zeit ausfüllen mögen. Bald gilt es in der Heimatgemeinde zu warnen, bald in einer Reichsſtadt, in welcher er reformirt, durch ein gutes Wort am rechten Ort Frieden zu ſtiften, bald endlich für Arme und Verfolgte ein Fürwort einzulegen: nie kann ſich Blaurer mit Schreiben, Grüßen und Warnen genug thun. Und doch iſt ſeine Liebe zu den Seelen, die der Herr ihm draußen geſchenkt hat, ſo groß, daß er ſich ſtark fühlte, noch ein doppeltes Maß von Arbeit über ſich zu nehmen, wenn er nur zugleich in Konſtanz und in den von

ihm reformirten Gemeinden ſein könnte. So blicken wir ſtaunend auf dieſes reich ausgefüllte Tagewerk zurück und bekennen: Blaurers Leben war Mühe und Arbeit.

Aber war dieſes Leben nicht auch ein elend jämmerlich Ding? Nicht zu reden von den körperlichen Schmerzen und Krankheiten, denen des öfteren die ſchwache Kraft Blaurers in Folge von Ueberarbeitung ausgeſetzt war: aber mußte der Reformator nicht oft und viel ſeine Arbeit mit Seufzen thun und mit dem ſchnödeſten Undank ſich belohnt ſehen? Kein Ort ſeines Wirkens, an dem nicht die Zunge des Verläumders ihr Gift gegen den ehrenfeſten Charakter unſeres Ambroſius ausgeſtoßen hätte. Es koſtete den Patricier mit einem Namen alten guten Klangs keine kleine Selbſtüberwindung, bis er es lernte, ſich in Gelaſſenheit um des Namens ſeines Herrn willen ſchmähen zu laſſen; aber er lernte es, ſelbſt die Seligkeit koſten, welche ſein Meiſter denen zuſprach, die um der Wahrheit willen geläſtert werden. Noch ſchwerer ward ihm, den Undank zu verwinden, den er nicht ſelten für ſeine treueſten Dienſte ernten ſollte. So von Herzog Ulrich, dem er gleichwohl nie etwas Böſes nachſagt, ſo reicher Stoff ſich ihm hierzu auch darbieten mochte. Weil er ſeinen Lohn bei Gott nicht dahin haben wollte, ließ er Menſchenlohn gern fahren. Zudem ſchrieb er ſeinem Herrn das Gelingen, ſich ſelbſt das Mißrathen ſeines Werkes zu und fühlte ſich ſtets als unnützen Knecht deſſen, der ihn geſandt hatte. Nicht ein einziger Zug von vermeſſener Selbſtüberhebung zeigt ſich uns in ſeinem Lebensbild: er war Gottes Knecht und jeder Menſch ihm ſein Nächſter.

Auch im Schoß ſeiner Familie fehlte dem Nachfolger Chriſti das Kreuz nicht. Zwar eine glückliche, friedliche Ehe ward ihm beſchieden, aber von vier Kindern ſieht der Vater dreien ins Grab nach und der einzige übrig gebliebene Sohn bleibt ein Sorgenkind, an dem der zärtliche Vater ſeine Luſt nicht mehr ſehen ſollte. Wie tief beugte den Bruder der Tod ſeiner Schweſter Margaretha, die vielen Unglücksfälle im Hauſe ſeines Bruders Thomas. Wie tief mußte ihn der Antheil bekümmern, welchen der eigene Oheim, der Weingartner Abt, an der Konſtanzer Kataſtrophe nahm.

Endlich welch ein tragiſches Geſchick, als Blaurer in Folge des Interims einen guten Theil ſeiner Arbeit zuſammenſtürzen ſah: Konſtanz in den Händen der Pfaffen, unter dem Scepter Oeſterreichs; die evangeliſchen Kirchen Schwabens verheert und verödet; als der Greis auf die Schauplätze ſeines männlichen Wirkens zurückkehrt, findet er alles ins Unkenntliche verändert; er ſieht keinen Einzigen der alten Bekannten, und er ſelbſt geht als unbekannter Geiſt über das Grab ſeiner Mannesarbeit dahin! Mochte Blaurer nicht mit dem Prediger ausrufen: Eitelkeit der Eitelkeiten?

Nein, ob auch ſein Leben Mühe und Arbeit, ein elend jämmerlich Ding: ſeine Arbeit im Herrn war dennoch keine vergebliche, ſein Leben, weil ein Leben im Glauben, dennoch ein ſeliges. Blaurer hatte ein zufriedenes und genügſames Herz: in ſeinem ganzen Leben war die Grundſtimmung die Erkenntniß, daß es ihm beſſer ergehe, als er verdient habe. Statt zu murren lobt er; wo die Trauer ihn überwältigen will, überwindet er weit in der Hoffnung des Glaubens. Mit geiſtlichen lieblichen Liedern ſingt er ſich die Sorgen vom Herzen, auf der Zither läßt er ſeine Trauer in Lob- und Dankpſalmen verklingen. Er ſieht nicht die Frucht ſeiner Mühen und Arbeiten, aber ſelig iſt er, der nicht ſiehet und doch glaubet. Seiner Werke ſind ihm viele nachgefolgt, und noch immer mahnet der Name Blaurer die Städte, in denen er gewirkt, das Land Würtemberg, in welchem er den Samen des Evangeliums ausgeſtreut hat, an das Gotteswort:

Gedenket an Eure Lehrer, die Euch das Wort Gottes geſagt haben; welcher Ende ſchauet an und folget ihrem Glauben nach!

Ein Anhang enthält 2 Briefe Melanchthons an Blaurer, aus Tübingen geschrieben, freundschaftlichen und persönlichen Inhalts. Dann folgt II. Die Zuchtordnung der Stadt Konstanz 1531, in welcher der Kampf gegen die Unzucht am breitesten hervortritt. Dann III. aus dem Jahre 1534 eine Schulstiftung, die für das reformatorische Schulwesen recht wichtig ist. Im IV. Stück des Anhangs finden wir 7 bisher ungedruckte Briefe Calvins an Blaurer aus den Jahren 1552—60, welche die Kenner gewiß ehestens ausbeuten werden. Zuletzt stellt der Anhang uns 30 Lieder Blaurers zusammen, zum Theil geistliche, zum Theil familienhafte. Sie sind nicht gerade zu den vollendetsten zu zählen. Die bekanntesten sind: Wieß Got gefelt, so gfelt mirs auch, und Mag ich dem Tod nit widerstan. Bei der noch nicht ganz aufgehellten Geschichte der süddeutschen und schweizerischen Hymnologie in ihrem Verhältnisse zur nördlicheren ist der Grund, warum beide Lieder auch anderen Verfassern beigelegt werden, noch nicht aufgefunden worden.

Wir theilen hier noch 2 Lieder Blaurers mit:

20.

Ain kurz aber tröstlich gesprech etlicher personen.

Ain arme Frouw.

Hilff gott, wie unglich gadt es zu,
Not, armut lid ich on all ruw,
Und brucht zu überfluß der rich,
Daeuß ich wol welt neerru mich.

Ain bettler antwurt ir.

Min frouw hab mut, es nimpt bald end,
Dee arm und eich fart hin drhend,
Das rich der himmrl ist drr armen,
Gott wüet sich unsee dort erbaemen.

Der tuffel, so er etlich wider kostlich klaidt sicht, speicht er zum tod:

Sum dich nit lirber gfrlle min,
Was du rrwürgst, das nim auch hin,
Gwalt hab ich über allr die,
So nit nach Christo lebend hie.

Drr tod sagt zu den wibern:

Kurz ist dir zrit,
Ich bin nit welt,
Find sich nit sumpt,
Tracht, was hernach kumpt.

Das arm wib spricht zu Christo, der am Krenz hangt:

Ach Christ, ich kenn es alles wol,
Noch strckt min hrrz drr welt ganz vol,
Lust, Ee und gut hat mich verplendt
Hilff du mit gnad, suns wird ich gschendt.

Der antwurtet Christus:

Sich an minn bittern tod und pint,
Laß wrltlich zierd und ubermut,
Arm ward ich, daß du wurdrst rich,
Thu dinem nechstrn auch derglich.

Hilff im mit dem, was ich dir gan,
Hrnts nit als dinen tatsack an.
Drr lyb, der hir vrrklerrt wurd,
Mus imee ewig beinnen döet.

25.

Ain kind soll morgruts früw uffstan,
Sin klaider yrnds iegru an,
Das har streirn und waschrn d'hend,
Gott bittrn, das er sin gnad send;
Dann an sin arbait gon grschwind,
Solches alles thut ain guts kind.

Literarisches.

Hebart (Pfarrer zu Eitersdorf). Die natürliche Theologie des Apostels Paulus comparativ dargestellt. Nürnberg, Naw. 1860. 54 S.

Ein kleines Schriftchen, in welchem zunächst die Pauliniſchen Stellen über allgemeine Gottesoffenbarungen Act. 14; 17; Röm. 1, 18—32; 2, 14. 15; 1 Cor. 5; 1 Theſſ. 4; Eph. 4 etwas breit erörtert werden. Ein hübſcher Rückblick auf verwandte Partien des Alten Teſtaments und eine Ueberſicht über die wenigen Stellen der Evangelien und der Apoſtelgeſchichte folgt. In letzterer Beziehung wird

Apostelgesch. 10, 35, Gott fürchten und Recht thun, doch nicht befriedigend aufgehellt. Dieser Mangel hängt mit anderen Ungenauigkeiten zusammen. Zwar ist es ganz richtig, daß der spezifisch christliche Glaube nicht die ausschließliche Quelle des Guten ist, aber es ist doch in keinem Andern Heil als in dem Namen Jesu. Von hier aus ist die Auslegung von 1 Petr. 3, 19 (4, 6) nicht so zweifelhaft, als der Verfasser meint. Mit großer Ruhe sagt der Verfasser schließlich, worin er von den lutherischen Symbolen abweicht. Er fühlt, daß dieser Dissensus eine eigene Darstellung verlangte.

Der Universalismus, d. h. Gott Alles in Allem. Schriftmäßige Lehre von der Wiederbringung aller Dinge. Mit einem Einleitungsschreiben von J. Meßner in Stammheim. Stuttgart, Quack. 1861.

Der Verfasser ist ein anonymer würtembergischer Pfarrer; der Verleger hat sich an dem Buche mindestens durch ein Schlußwort, S. 231—32, betheiligt. Das Ganze der schriftmäßigen Lehre von der Wiederbringung wird auf 14 Seiten abgemacht. Dann folgen etwas über 200 Seiten Auszüge aus den verschiedensten Schriften von Menken, vom Kirchenvater (!) Origenes, Irenäus, Jacob Böhm, Petersen (17. Jahrh.), Bengel, Oetinger, Jung Stilling, Claude de St. Martin, Baader, Joh. Friedr. v. Meyer, Carl Daub, Kanne, Friedrich v. Schlegel, Schelling, Olshausen, v. Kapff, Karsten, Johannes v. Müller, Martensen, Kurtz, Schubert, Göschel u. A. Es kostet einige Ueberwindung, eine solche Anthologie zu lesen. Die Zusammenstellung und Folge geht vielleicht auf den Setzer zurück. Auch Hagenbachs Name ist auf diese Weise, wie es scheint, hineingebracht, statt der Namen der Theosophen, von denen seine Referate handeln.

Leben Jesu, oder harmonische Zusammenstellung der Berichte der vier Evangelisten mit den nöthigen Erklärungen versehen. Herausgegeben von J. Schwaiger. Innsbruck, Rauh. 1 Thlr. 20 Sgr.

Der Verfasser ist ein katholischer Priester zu Mieders, indeß ohne ultramontane Befangenheit. Sein Buch ist gut gemeint und leistet mehr, als die schlecht geschriebene Vorrede erwarten läßt. Daß der Verfasser die Approbation seines Buches durch das Ordinariat Briren nicht hat erlangen können, scheint ihm zur Ehre zu gereichen. Ein wissenschaftliches Verdienst auf einem Gebiet zu erwerben, wo Männer wie Wieseler, Lange u. A. schon so Gutes erarbeitet haben, ist des bescheidenen Verfassers Absicht nicht gewesen. Er bleibt in der Mitte zwischen einer wissenschaftlichen und einer erbaulichen Behandlung, meistens dem „Compendium" Ebrards folgend. Daß er diesem Protestanten auch exegetische Winke entlehnt hat, daß er die allegorische Methode nicht preist, daß er aus dem griechischen Text übersetzt in einem Buche, welches auch in die Kreise der Laien dringen kann, mußte den ultramontanen Genossen nicht wenig anstößig sein. Die Anmerkungen sind übrigens das Beste am Buche und mögen besonders in katholischen Familien einem dringenden Bedürfnisse entgegenkommen. Wir haben an Bengels Gnomon, Rieger, Gerlach ꝛc. schon des Köstlichen genug.

Berichtigung. Im Januarheft S. 16 Z. 3 ist zu lesen: Wunderleute.

Herausgeber: Dr. W. Hollenberg.

Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkstr. 7. — Gedruckt bei Gustav Schade, Marienstr. 10.

Die Oxforder Eſſays und Reviews.

The Education of the World. By Frederick Temple, D.D., Chaplain in Ordinary to the Queen; Head Master of Rugby School; Chaplain tho the Earl of Denbigh.

Bunsen's Biblical Researches. By Rowland Williams, D.D., Vice-Principal and Professor of Hebrew, St. David's College, Lampeter; Vicar of Broad Chalke, Wilts.

On the Study of the Evidences of Christianity. By Baden Powell, M.A., F.R.S., Savilian Professor of Geometry in the University of Oxford.

Séances Historiques de Genève. The National Church. By Henry Bristow Wilson, B.D., Vicar of Great Staughton, Hunts.

On the Mosaic Cosmogony. By C. W. Goodwin, M.A.

Tendencies of Religious Thought in England, 1688—1750. By Mark Pattison, B.D., Rector of Lincoln College, Oxford.

On the Interpretation of Scripture. By Benjamin Jowett, M.A., Regius Professor of Greek in the University of Oxford.

Seiten kommt einmal ein Zeugniß engliſcher wiſſenſchaftlicher Theologie zu uns nach Deutſchland. Auch der vorliegende hübſche Band wäre vielleicht nicht beſonders bemerkt worden, wenn nicht die große Aufregung, die er nach dem Bericht der Preſſe unter der anglikaniſchen Geiſtlichkeit hervorgebracht hat[1]), das Werk zu einem Gegenſtand größeren Intereſſes für uns gemacht hätte. Abgeſehen von der klaren und theilweiſe vortrefflich abgerundeten Sprache, iſt für die deutſchen Theologen nur wenig Anziehendes in den Eſſays. Nicht das einmal iſt richtig, daß wir das, was die engliſche orthodoxe Beſorgniß ſo rege gemacht hat, als Fleiſch von unſerem Fleiſch anſehen könnten. Man weiſt auf David Strauß hin, aber abgeſehen davon, daß Strauß nur ein Condenſator früherer, auch ausländiſcher, Kritik iſt, die er geſchickt auszubeuten wußte, iſt ſeine kritiſche Stellung ſchon lange nicht mehr als eine die deutſche Theologie irgendwie kennzeichnende zu betrachten, wie die beſtimmteſten Aeußerungen unſerer bedeutendſten Theologen klar beweiſen. Wie einſam hat Strauß jüngſt das Jubiläum ſeines Lebens Jeſu gefeiert! Es iſt ein beſſeres, auch wiſſenſchaftlich beſſeres, Leben in der theologiſchen Sphäre Deutſchlands ſeit Decennien zu bemerken geweſen, und jene Auswüchſe, ſoweit ſie nicht die ewigen, allein haltbaren Principien aller Forſchung den Theologen wieder ins Gewiſſen gebracht haben, ſind faſt nur dadurch noch praktiſch wichtig, daß ſie eine Reaction nach der entgegengeſetzten Seite hin verſchulden, die ſich in zum Theil tüchtigen Männern und unbewußter Sophiſtik von den Reſultaten der ächten Kritik ebenſo energiſch abwendet, wie von denen der übergreifenden Zerſtörung. Außerdem iſt von Straußiſcher Art wenig anderes in den Eſſays zu merken, als eine wirklich krankhafte Verſteifung auf einige Gemeinplätze der rationaliſtiſchen Periode. Wie ehemals puritaniſche Eiferer überall die gottloſen anglikaniſchen Monſtra, genannt Biſchöfe, fanden, ſogar in den Wallfiſchen der Geneſis, ſo kommt faſt jeder der 7 Eſſayiſten auf die Moſaiſche Schöpfung, auf die altteſtamentliche Chronologie und die moderne Geologie zu reden. Bei uns iſt das nicht mehr üblich, vielleicht weil wir in Deutſchland ſchon mehr als die Gläubigen in England gelernt haben, den ſubſtanziellen Gehalt der Schrift nicht durch Entgegenſetzung, ſondern durch Hervorhebung von dem Uebrigen zu unterſcheiden.

[1]) Geſchwätzige Tagesblätter erwarten ſchon eine atheiſtiſche Revolution von dem Buch und freuen ſich deſſen und der ſchönen Zeit. Daran ſind die 7 Abhandlungen freilich nicht Schuld.

Unter diesen Umständen ist es uns von geringerer Wichtigkeit, was die Essayisten sagen, als wie sie sich zu der gewöhnlichen theologischen Anschauung in England selbst stellen und von den englischen Kritikern gestellt werden. Wir wollen damit beginnen.

Das Quarterly Review giebt leicht das ausgebildetste Urtheil über das Buch ab. Nicht was die Sieben gesagt, sondern daß diese sieben Mitglieder der established church solche Dinge gesagt, sei das Seltsame und Auffallende, sonst seien mit Ausnahme des letzten Essay, diese Arbeiten nicht so gut, als die Namen hätten erwarten lassen. Auch könne ihr Inhalt wohl den Deutschen zusagen, die unersättlich wären in Speculationen und mystischen (!) Untersuchungen über Geschichte, Philosophie, Religion, Ethik ꝛc. In der That führten diese Abhandlungen, bei allem Ernst der in ihnen sei, zum Unglauben, wenn nicht gar zum Atheismus. Die einzelnen Verfasser haben ihre verschiedene Weise des Ausdrucks und der Empfindung. Die anmuthige, aber religiös schwächliche Weise des Dr. Temple und die ernsten, oft liebenden und klagenden Aeußerungen Jowetts werden etwas schroff contrastirt von dem kaum verhüllten Atheismus bei Baden Powell, dem offenen Skepticismus und der Lahheit von Wilson und der verwegenen Geschwätzigkeit (flippancy) von Williams. Aber alle Abhandlungen tragen ein gemeinsames Gepräge des Angriffs auf den alten kirchlichen Stand der Wahrheit und Gewißheit. In diesem Punkt wird das Urtheil des englischen Publikums übereinstimmend sein. Wir bedauern sehr, Herrn Temple unter den Sieben zu sehen. Denn es muß seine Abhandlung nach dem Uebrigen des Bandes verstanden werden, während sie sich sonst so vortheilhaft von den anderen unterscheidet. Mit dem Aufsatze über Bunsens biblische Forschungen kann man noch weniger zufrieden sein. Die Form ist schlau gewählt. Williams versteckt sich hinter Baron Bunsen, und wo er über des deutschen Rationalisten Meinung hinausgeht, thut er es mit geschickten Wendungen. Einmal freilich sagt er: es rufe ein Lächeln hervor, zu sehen, mit welchem Eifer Bunsen die Person des Jonas aufrechthalten wolle. Die Meinung Williams ist gewiß die, daß die „Offenbarung", welche, ein Gegner des Gewissens, lehre, daß der Allmächtige die Menschheit durch einen Glauben erzogen habe, vor dessen wunderbaren Zeugen ihr Stolz sich beugen müsse, aufzugeben sei. Wunder sind unmöglich nach dem Gesetz physischer Ordnung und weil sie sich nicht vertragen mit der alldurchdringenden Gegenwart des Willens Gottes, der Beweis für ihr Geschehensein bricht entzwei. Die Schrift wird gemeistert nach dem Kanon, daß die Kritik uns helfe, die Seltsamkeit der Vergangenheit mit der Gegenwart in Harmonie zu bringen. Ferner sagt Williams, wir müssen in uns eine verificirende Kraft annehmen, ähnlich wie beim Mathematiker, der eine mathematische Abhandlung abschätzt; oder einem Musiker, der ein Gesetz der Harmonie mittheilt. Diese Kraft eines jeden Menschen, festzustellen, was wahr ist und was nicht, ist die Idee des ganzen Buches, das Band zwischen den sieben Verfassern. Wenn Dr. Temple sagt, daß die lehrhaften Theile der Schrift auch historische Form tragen ꝛc., weiß er denn, daß wenn diese Worte irgend eine Meinung haben, keine Lehre der Schrift unsere Unterwerfung (subjection) unter ihre Wahrheit verlangen kann? Daß sie alle nur auf die verifying faculty sich gründen können? Wäre nicht Temple als head master von Rugby verschieden von dem Essayist Temple, wir würden zittern nicht nur für den Glauben, sondern auch für die Sittlichkeit der ihm anvertrauten Zöglinge[1]). Was soll aus den vielen Leuten

[1]) Wir bitten um Entschuldigung für die Uebersetzung dieses Unsinns.

werden, die ihre verifying faculty aus Mangel an Bildung nicht entwickelt haben? Muß da nicht eine Bildungshierarchie nothwendig entſtehen? Die Bibel, ſagt Jowett, ſoll wie ein anderes Buch ausgeiegt werden, S. 377. Myſtiſcher Sinn, prophetiſcher Charakter von Typen, der doppelte Sinn mancher Prophetie, kurz, alles der Art ſoll fallen. Die verifying faculty verlangt weiten Raum. Die Bibel ſoll reich ſein an Meinungen, welche mit den höheren Offenbarungen des Evangeliums im Widerſpruch ſtehen. Die Verfaſſer des neuen Teſtaments ſollen uns keinen Grund geben, zu glauben, ſie ſeien von irgend einer Kraft außer ihnen inſpirirt, oder frei von Irrthum und Schwäche. Spottend ſagt der Theologe, der für dieſe Recenſion gewonnen wurde: Williams nennt die Schrift vor allem das geſchriebene Wort — werden die Leſer noch erwarten Wort Gottes. Nein, ſondern das geſchriebene Wort der — Gemeinde (congregation). Den Dr. Wilſon beſchuldigt er beſonders der Unbeſtimmtheit und Inconſequenz, in zum Theil ſeltſamer Weiſe. So ſagt er: „Wenn man die Verſuchungsgeſchichte aufgiebt, warum nicht auch die Fleiſchwerdung? Warum iſt die Art von Strauß nach Wilſon eine maßloſe? Wo ſoll man in der Anwendung des Princips ſtehen bleiben?“ Beſſer gelingt ihm die Ueberlegung, was alles mit der Schöpfungsgeſchichte aufgegeben werde, aber es trifft die Kritiker nicht, denn ſie geben nur einen Beſtandtheil derſelben auf; ob mit Recht, iſt eine andere Frage.

Der Recenſent des Quarterly wendet ſich zu der Art, wie die Eſſayiſten mit der Kirchenlehre umgehen, zeigt, wie ſie alle beſtimmte Lehre der Kirche mißbilligen, wundert ſich, daß die Rückbeziehung der Kirchenlehre auf die Schrift nach Temple's Meinung die Toleranz aufgehalten habe. Jowett ſcheine zu meinen, daß wir unter einer „progreſſiven Offenbarung“ (348) leben. Daß Jowett ſagt, keine heterodoxe Formel komme der bibliſchen Glaubensregel näher, als die Glaubensbekenntniſſe der Kirche, nennt er ironiſch eine ſeltſam liberale Conceſſion, die ein Mitglied der Geiſtlichkeit an ſeine eigene Kirche mache. Bei Jowett finden wir überhaupt eine merkwürdige Gleichgültigkeit gegen die Lehre. Die Lehren der Schrift, denkt er, werden einen näheren Weg zu dem Herzen der Armen finden, wenn ſie von theologiſchen Formeln befreit werden.

Natürlich ärgert den Recenſenten, daß Dr. Wilſon den Geiſtlichen eine ſehr große perſönliche Freiheit religiöſer Entſcheidung vorbehält und ſo die verführeriſche Kraft der Eſſays vermehrt. Siehe darüber unten den Auszug. Es iſt ihm erfriſchend, mitten in dem „Jeſuitismus“ der Discuſſion Wilſons, wenigſtens etwas von „moraliſcher Verpflichtung“ der Geiſtlichen zu leſen. Er denuncirt dieſe Grundſätze als vollſtändig der Lehrgrundlage der engliſchen Kirche zuwider.

Die Eſſayiſten, heißt es etwas weiter, haben hauptſächlich aus der deutſchen Theologie ihre Argumente gezogen; ſie thun, als wüßten wir Anderen nicht, daß Viele jener deutſchen Quellen und Meinungen ſo vollſtändig widerlegt ſind, daß ſelbſt ihre Urheber ſie aufgegeben haben. Von dieſer Umkehr der „Teutoniſchen Brüder“ ſagten die Sieben nichts. Der Recenſent ſagt ſogar, daß nicht Deutſchland, ſondern der engliſche Deismus die Vaterſchaft über den Angriff auf den Glauben übernehmen müſſe, der in den Eſſays gemacht werde. Von deutſchen Theologen ruft er im Gegentheil Hengſtenberg zu Hülfe gegen die neue Aushöhlung der Prophetie, in der Ueberzeugung, daß Herr Williams vor deſſen Argumenten nicht werde ſtehen können.

Wir haben den engliſchen conſervativen Recenſenten faſt ohne Zwiſchenbemerkung reden laſſen, obgleich er durch ſeine im hohen Maße parteiiſche Kritik einige apologetiſche Bemerkungen zu Gunſten der Sieben dem deutſchen Leſer faſt abnöthigt.

Die engliſche Theologie iſt im Allgemeinen merkwürdig ängſtlich in Bezug auf die Anfaſſung des Bibliſchen, und möchte jede eigenthümliche Anſicht über Inſpiration, die vom Hergebrachten abweicht, am liebſten vernichten, oder durch ſolenne Beſchwörungsformeln und hirtenbriefliche Ermahnungen, wenn das erſte Mittel nicht verfangen will, abwenden. Das Widerlegen durch Argumentation gelingt nicht ſo leicht, weil eine unhiſtoriſche Methode Platz gegriffen hat, die keine Geduld kennt, da ſie das Werden des gegenwärtigen kirchlichen Syſtems, insbeſondere die Anfänge der Kirche nicht mit in gebührende Rechnung zieht. Wohlwollende Leute haben gemeint, dieſe Starrheit der Orthodoxie, welche in den gläubigen Kreiſen Amerika's ebenſo ſehr gefunden wird, ſei eine ſittliche Nothwendigkeit als Gegengewicht gegen die raſtloſe Natur des übrigen Weltverkehrs in den beiden Landen. Und gerade aus der Abgeſchloſſenheit der dogmatiſchen Ueberzeugung erkläre ſich die unerſchöpfliche praktiſche Lebenskraft, welche die Kirche dort in Werken der Liebe zeige. Daran iſt viel Wahres. Aber die Einſichtigen haben doch ſchon öfters geklagt, daß wenn der engliſche Geiſt einmal lebendiger auf die Prüfung des als thatſächlich und geltend Ueberlieferten in der Religion eingehe, eine große Lücke in der engliſchen Theologie zum Vorſchein kommen werde. Der Zeitpunkt ſcheint gekommen zu ſein. Nicht blos die eigentlich gottloſe Geſinnung, die ſich in England ſo gut findet als anderswo, ſondern auch die ſtrebſame Geſinnung der Redlichen, welche eine Harmonie ihrer Ueberzeugungen über alle Angelegenheiten der Wahrheit zu erwerben ſuchen, geräth auf Anſtöße in der kirchlichen Ueberlieferung. Den Letzteren wollen die Eſſayiſten einen Dienſt erweiſen. Sie ſagen in dem Vorwort, nachdem ſie erſt die völlige Unabhängigkeit der 7 Aufſätze von einander conſtatirt haben, daß ſie einen Verſuch machen wollten, zu zeigen, welcher Gewinn für die Sache der religiöſen und ſittlichen Wahrheit ſich ableiten laſſe aus der freien Behandlung (in geziemendem Geiſte gehalten) von Gegenſtänden, die beſonders leicht leiden durch Wiederholung landläufiger Redeweiſen und traditioneller Behandlungsart (peculiarly liable to suffer by the repetition of conventional language and from traditional methods of treatment). Der Antrieb ſcheint aus concreten Bedürfniſſen, namentlich der ſtudirenden Jugend in England, richtig abſtrahirt zu ſein und hat um ſo mehr unſere Sympathie, als wir ja ähnliche Bedürfniſſe freilich in anderer Weiſe zu befriedigen ſuchen. Es fragt ſich allerdings, ob der geziemende Geiſt die Eſſayiſten nicht blos nach ihrem eigenen Ermeſſen dabei geleitet habe. Die erſte Eigenſchaft dieſes Geiſtes wird doch der der *οἰκοδομή* ſein müſſen, welcher ſich in der Ehrfurcht vor dem Heiligen kundgiebt und lieber etwas von der einſchneidenden und witzigen Kraft der Kritik aufgeben möchte, als harmloſe Seelen beunruhigen. Dies iſt nicht der Eindruck, den die Eſſays auf die engliſchen Leſer gemacht zu haben ſcheinen. Mehr ſcheint der Leichtſinn eine moraliſche Stütze, als die kirchliche Gebundenheit eine Hülfe zur evangeliſchen Freiheit erhalten zu haben. Doch wollen wir den Leſer durch einige Auszüge zunächſt in die Sache mehr einführen. Hier iſt ein kurzer Auszug aus dem (erſten) Aufſatz des Rectors in Rugby:

Die Erziehung der Welt.

In einer Welt von lauter Erſcheinungen, wo alle Begebenheiten durch ein ſtrenges Band von Urſache und Wirkung an einander gebunden ſind, kann man ſich eine lange Periode vorſtellen, welche doch am Ende alles in dieſelben Beziehungen zu einander bringt, die ſich am Anfang vorfanden. Eine ſolche Vorausſetzung verwandelt das Univerſum in eine todte Maſchine. Leben und Seele der Menſchen wird ſo gleichgültig, daß die Vernichtung eines ganzen Menſchengeſchlechts

oder vieler, durchaus nichts bedeutet. Solche Vorausſetzung iſt dem logiſchen Verſtande möglich, nicht möglich dem Geiſte. Das Herz weigert ſich an ein Univerſum ohne Zweck zu glauben. Der Abfluß der Zeit iſt keine Ausnahme von dieſer Forderung. Jeder Moment, wenn er vorübergeht, wird aufgenommen in die Reſultate der Zeit die folgt und geht nur unter, indem er ſich verwandelt in etwas weſentlicheres als er ſelbſt. Jeder ſpätere Cyclus muß verſchieden ſein von jedem frühern wegen der bloßen Thatſache ſchon, daß er ſpäter iſt und die Reſultate der frühern verkörpert. Mag die materielle Welt jenem Geſetze gehorchen, mag die Erde noch dieſelbe Bahn beſchreiben wie zu Anfang der Schöpfung; der Menſch kann nicht ſtill ſtehen bleiben, weil es die Dinge um ihn her thun. Nun aber kann der Menſch nicht als ein Einzelner betrachtet werden. Das Geſchlecht der Menſchen gleicht einem coloſſalen Menſchen, deſſen Leben von der Schöpfung bis zum jüngſten Tage reicht. Dieſer umfaſſende Menſch wächſt an Kenntniß, Selbſtbeherrſchung, an äußerer Größe gerade wie wir. Das iſt keine bildliche Rede. Nicht an Kenntniß allein, ſondern auch in der Entwickelung der Kräfte ſteht jetzt ein Kind von 12 Jahren auf dem Niveau wo ehemals eins von 14 ſtand und vor langen Zeiten der ausgewachſene Mann. Das rührt von der Ueberlieferung der Generationen her.

Unſere Erziehung hat 3 Abſchnitte. In der Kindheit ſind wir poſitiven Geſetzen unterworfen, die wir nicht verſtehen, denen wir aber verbunden ſind zu gehorchen. Im Jünglingsalter werden wir dem Einfluß des Beiſpiels unterſtellt. Im Mannesalter ſind wir verhältnißmäßig frei von äußerem Zwange und handeln nach Principien, dies entſpricht den 3 Stufen: Geſetz, Menſchenſohn, heiliger Geiſt. Die älteſten Geſetze beziehen ſich faſt ganz auf ſinnliche Luſt und thieriſche Leidenſchaft. Atheismus iſt in unſern Zeiten möglich, aber Lamechs hochmüthige Gleichſtellung ſeiner ſelbſt mit Gott iſt unmöglich, und der Bau eines Thurmes der hoch genug wäre Gottes Zorn zu entfliehen, kommt jetzt in keines Menſchen Sinn. Auf Gewaltſamkeit folgte Sinnlichkeit. (Noah, Ham, Sodom, Lots Töchter, Kananiter.) Dieſe Sünde iſt auch jetzt noch vorwiegend, aber der Character jener Sinnlichkeit war die äußerſte Nichtachtung jeder Schranke, und darin liegt ihr kindiſcher Character. Die Erziehung dieſer frühen Periode beginnt mit dem Auseinandergehen der Menſchen in die verſchiedenen Maſſen, aus denen die Nationen entſtanden ſind. The world as it were, went to school and was broken op into classes. Die jüdiſche Nation empfing nach kurzer Vorbereitung das moſaiſche Syſtem. Die Verſchiedenheit der einzelnen Geſetze tritt in demſelben wohl hervor, auch iſt nicht alles natürliche Urtheil in ſittlichen Dingen ausgeſchloſſen. Aber der Grund für die kleinen Gebote iſt nicht gegeben; warum man Schafe eſſen dürfe, aber keine Schweine, hört man nicht. Daß ſolche Gebote von göttlicher Auctorität ſollten ſanctionirt worden ſein, iſt durchaus unvereinbar mit unſerm jetzigen Gefühl. Wie trivial dieſe Geſetze ſein mochten gegenüber der Auctorität, welche ſie anriefen, ſie waren nicht trivial in Bezug auf das Volk, das geleitet und belehrt werden ſollte. Daß mit der Prophetie ein vollſtändiger Wechſel in Ton und Geiſt eintritt, iſt nicht zu verkennen. Die Gebote bleiben und die Verpflichtung ſie zu halten. Aber ſie ſpielen erſt die zweite Rolle. Die höhern Gebote der Liebe, der Wahrheit und Gerechtigkeit nehmen mehr Raum ein, als alle andern. Das individuelle Gewiſſen tritt auch hervor, Faſten wird in Selbſtverläugnung vergeiſtigt. Der Stil wird beweiſend ſtatt peremtoriſch. Die Lehre des Exils kam hinzu und entfernte das Volk vom Polytheismus. Das Studium des Geſetzes wurde eifriger betrieben. — Die Pſalmiſten, die ſich ergötzen am Studium

des Geſetzes ſind alle oder faſt alle viel ſpäter als David. — Kurz, die jüdiſche Nation hatte viel verloren, als Johannes der Täufer erſchien, aber die Zeit hatte nicht ſtill geſtanden, noch die Erziehung durch welche die Juden befähigt wurden, der Welt die letzte Offenbarung zu geben. Das Reſultat dieſer Erziehung kann in zwei Punkte zuſammengefaßt werden: Einheit und Geiſtigkeit Gottes und Anerkennung der hervorragenden Wichtigkeit der Keuſchheit unter den ſittlichen Tugenden.

Unterdeß hatten ſich die andern Völker parallel entwickelt, ſie hatten Syſteme von Geſetzen, von Gott gegeben, nicht durch Offenbarung, ſondern durch Wirkung der Natur und folglich im Laufe der Zeit ſo entſtellt, daß das göttliche Element in ihnen faſt verſchwunden war. Als das Evangelium kam, hatten Rom, Griechenland, Aſien und Judäa alle etwas beigetragen zum Wachsthum der künftigen Kirche, und dieſes Wachsthum iſt in dieſem Falle die Entwickelung des menſchlichen Geſchlechts. Man kann nicht ſagen, daß die ganze Humanität in dieſer einen Strom vereint geweſen ſei, aber die chriſtlichen Völker nahmen entſchieden die Leitung unter den Genoſſen.

Rom trug das Rechtsbewußtſein herbei, Griechenland das Schöne. Griechenland giebt das Correctiv, das das Gewiſſen aus der Natur borgen muß. Das Gewiſſen, betroffen von den ſchrecklichen Wahrheiten, die es offenbaren muß, droht zu oft die Seele in finſtere und verkehrte Aſceſe hinunterzuziehen, dann bedarf's der Schönheit, die uns die Griechen bewundern lehrten. Die Aſiaten mit ihren vielen politiſchen unfruchtbaren Umwälzungen ſchützten die allzu irdiſchgeſinnten praktiſchen weſtlichen Nationen, den Himmel nach der Erde zu meſſen; ſo lehrten ſie zuerſt (in Babylon) die Unſterblichkeit der Seele, ſo war Athanaſius, durchaus ein Aſiate in Denkungsart und Beweisführung, ein Bollwerk der Trinitätslehre. Die weſtlichen Nationen waren ſtets geneigt, die Vernunft zur Herrſcherin, ja zur despotiſchen Herrſcherin zu machen und Myſterien ſelbſt in der Religion zu leugnen. Aſien ergänzt das durch ſeine träumeriſche Art und ſein Einfluß könnte nicht ohne Schaden vermißt werden.

Die zweite Periode kam. Beim Kinde iſt das Beiſpiel von ſecundärer Wichtigkeit und dient mehr zum Spiele. Die ſittliche Atmoſphäre iſt beim ganz kleinen Kinde ziemlich harmlos, auch der religiöſe Ton, dagegen ſehr einflußreich beim heranwachſenden Knaben. So wie ein Zwang der Zucht abgeworfen wird, gewinnt die Seele zuerſt nicht eine reale, ſondern nur eine ſcheinbare Freiheit, beſtimmte Prinzipien ſind dann noch nicht indicirt, ſondern Impulſe und Seelenbewegungen (emotions). Des Jünglings Liebe und Haß, Billigung und Mißbilligung ſind noch nicht ſein eigen, ſondern der Gemeinſchaft entlehnt. So glaubt er auch, ohne beſonders auf die Gründe für ſeinen Glauben zu achten. Es iſt eine reiche, glückliche Zeit. Freilich iſt mit der friſchen Empfänglichkeit für die Freude auch die für Schmerz verbunden; wie ſelbſt ein junger Prediger mehr von Schmerz predigt als ein alter, und ein junger Dichter melancholiſcher dichtet.

Das Jünglingsalter der Menſchengeſchichte liegt da wo ſich Geſetz und Evangelium berühren und der Herr auf die Erde kommt. Die wenigen Jahre ſeines Daſeins wiegen alle vorhergegangenen Syſteme und Culte und das ſpätere Leben der Kirche auf. Er kam zur rechten Zeit; wäre er jetzt erſchienen, wir würden ſchwerlich ſeine Göttlichkeit erkannt haben, denn die Glaubenskraft hat ſich nach innen gewandt und kann äußere Manifeſtationen der Wahrheit Gottes nicht annehmen. Wenn wir jene Friſche des Glaubens verloren haben, ſo haben wir dafür in der größern Ausbildung unſres religiöſen Verſtändniſſes einen Erſatz. Später würde die Kraft Seines Lebens ſich nicht ſo tief in das Herz der Welt

eingeſenkt haben und den Herrn zu ſehen würde keinen Anſpruch auf Apoſtelſchaft geben. Wäre Er früher gekommen, ſo wäre die Welt nicht bereit geweſen Ihn zu empfangen und das Evangelium, ſtatt die Religion der Menſchheit zu ſein, wäre nur die Religion der Juden geworden; Chriſtus würde den Helden als Meſſias erſchienen ſein, aber nicht als Menſchenſohn. Sein Leben enthält wenig Doctrin, dennoch iſt hier die Quelle aller Inſpiration. Kein Chriſt würde nicht lieber die ganze Schrift fahren laſſen als dieſe vier Evangelien. Die früheſte Kirche ſteht da als das Beiſpiel zweiten Ranges, welches am meiſten auf unſer religiöſes Leben eingewirkt hat, wie Griechenland und Rom auf unſer politiſches und geiſtiges Leben. Das Neue Teſtament iſt faſt ganz beſchäftigt mit zwei Leben, dem des Herrn und dem der erſten Kirche. Unter den Epiſteln ſind nur zwei, welche mehr Abhandlungen für die Zukunft als Briefe für die Gegenwart zu ſein ſcheinen (Römer, Hebräer), aber auch dieſe nur beim erſten Anblicke. Wenn die ſpätere Kirche Bekenntniſſe, Liturgien und theologiſche Syſteme nöthig hatte, ſo konnte ſie dem Neuen Teſtamente dafür nichts entnehmen, als die Materialien und die wenigen Beiſpiele. Das ganze Neue Teſtament ſpricht: Gehe hin und thue desgleichen. Verpflanzet in euer modernes Leben dieſelbe himmliſche Geſinnung, dieſelbe eifrige Liebe, den unerſchütterlichen Glauben. Es heißt freilich nicht der früheſten Kirche folgen, ihre Praxis knechtiſch copiren. Aber die Uebertreibung ſogar iſt ein Zeugniß von der Macht, die jene Zeit über uns hat.

Endlich hört die Zeit der Jugend auf, der Geiſt oder das Bewußtſein (Gewiſſen) nimmt den Thron in der Seele ein. Die Erziehung hört dann nicht auf, der Geiſt leitet uns in die Wahrheit, giebt ſie aber nicht. Der Mann hat noch viel zu lernen, nur in anderer Art. Er lernt unbewußt durch das Reifen der inneren Kraft, wodurch mancher Traum zerſtört und der Unterſchied zwiſchen Abſicht und Thun heller wird. Er lernt ferner durch Reflexion auf das Innere der Dinge und Gedanken, erkennt die Grenzen ſeiner Kraft, weiß wo er ſein Urtheil ſuspendiren muß, lernt mit Unwiſſenheit vorlieb zu nehmen, wo Wiſſen über ſeinem Bereich liegt. Er lernt auch durch Mißgriffe und muß oft wieder in die Schule gehen. Er lernt endlich auch durch Widerſpruch, wird genöthigt, ſeine Meinungen klar darzuſtellen, zu vertheidigen, zu ändern, aufzugeben, auch die Verſuche zu unterlaſſen, unlösliche Probleme zu löſen und lernt, über manche Dinge von tiefſter Bedeutung kein Urtheil zu haben. Bei all dieſem iſt er nicht eximirt von den Geſetzen und Geboten der Kindheit. Wie jeder Lernende ſteht er unter dem Gehorſam gegen Geſetze, nicht gegen blinde, ſondern gegen die ſeines eignen Geiſtes. Er iſt frei, aber Freiheit iſt nicht das Gegentheil von Gehorſam, ſondern von Zwang. Wer nicht die Gewohnheit des Gehorchens erreicht hat, iſt nicht fähig frei zu ſein. Die Nothwendigkeit eines Geſetzes iſt ſo imperativiſch, daß wem die erforderliche Selbſtzucht fehlt, der Menſch ſeine Zuflucht zu einem ſelbſtaufgelegten Joche nimmt. Mancher, der in eine Sünde gefallen iſt, fühlt ſich verpflichtet, vielem zu entſagen, was an ſich harmlos iſt, weil es ihm Uebel gebracht hat. Es giebt Arten von Dämonen, die nur durch Faſten ausfahren. Eine Verallgemeinerung ſolcher individuell guter Entſagung zu einem äußern Geſetz iſt ein häufiger Irrthum.

Manchmal iſt das äußere Geſetz das beſte Gefäß für das innere; der Mann erinnert ſich mit Entzücken der Sitten des Hauſes ſeiner Kindheit; ſo erſcheint ihm auch die Wahrheit reicher und voller, wenn ſie in einem Spruch ſeines Vaters auftritt. Er geht gern zu derſelben Kirche und liebt dieſelben Gebete zu gebrauchen und dieſelben Feſttage zu halten.

Nun die Anwendung. Seit den Tagen der Apoſtel iſt keine weitere Offenbarung gegeben, keine unfehlbare Inſpiration hat einen Lehrer oder Prediger geleitet. Die Kirche iſt ſich ſelbſt überlaſſen. Zunächſt ſchien ſie kaum zu wiſſen, daß es Fragen gebe, welche ſie nicht löſen könne. Ihre Entſcheidungen ſchloſſen im Allgemeinen die Wahrheit ein, wie die dauernde Lebensfähigkeit der Kirche gegenüber den Secten zeigt. Aber die Kirche unternahm, was die Apoſtel nicht einmal verſucht, für alle folgenden Zeiten Beſtimmungen zu treffen. Da trat die Völkerwanderung ein, zum Theil neue Kräfte zuführend, zum Theil in ein kindiſches Zeitalter zurückführend unter die Herrſchaft des äußern Geſetzes. Ein neuer Judaismus entſtand inſtinctiv im Papſtthum und der Hierarchie. Als deren Aufgabe gelöſt war, begannen die Menſchen zu entdecken, daß das Geſetz nicht länger von Nöthen war. Der Geiſt hatte unterdeß nicht ſtillgeſtanden. Es fing eine neue Aufgabe mit der Reformation an, die der Toleranz, welche der Gegenſatz zum Dogmatismus iſt. Sie geſteht daß es unlösbare Probleme giebt, auf welche ſelbſt die Offenbarung nur wenig Licht wirft. Sie ſtrebt den Geiſt an die Stelle des Buchſtabens zu ſetzen und practiſche Frömmigkeit an die Stelle präciſer Definitionen der Wahrheit. Dieſe Aufgabe iſt noch nicht ganz gelöſt. Unſere Toleranz iſt jetzt oft feige, oft unbeſonnen, oft opfert ſie werthvolle religiöſe Elemente, oft fürchtet ſie ihre eigenen einfachſten Conſequenzen. Aber ſie macht Fortſchritte. Der Horizont der Menſchen wird weiter. Es zeigen ſich mehr Dinge zwiſchen Himmel und Erde, als ſich die kirchenväterliche Theologie träumen ließ. Es ergab ſich die Nothwendigkeit einen feſten Boden zu haben, auf dem man ſtehen konnte und man fand ihn in der Bibel. Dieſe iſt dazu ſehr geeignet, ſelbſt ihre lehrhaften Theile ſind hiſtoriſch. Die Bibel erweckt die Stimme des Gewiſſens, unterdrückt ſie nicht. Wenn ſie dem Gewiſſen zu widerſprechen ſcheint, ſo ſchließt der Chriſt, daß er ſie nicht verſtanden habe. Darum ändert ſich die Auslegung wohl, aber nach der Einen Richtung des Gewiſſens hin. Die Bibel wird durch ihre Form gehindert, einen Despotismus über das menſchliche Geſchlecht zu üben und ein äußeres Geſetz zu werden, ſie gewinnt doch bei uns die oberſte Autorität, ohne ein Joch zu ſein. Das thut ſie in Kraft des Princips eigenen Urtheils, das das Gewiſſen zwiſchen uns und die Bibel ſchiebt und es zum höchſten Ausleger derſelben macht. Dieſes Zurückgehen auf die Bibel iſt von der ſtarken Neigung begleitet, im Einzelnen des Lebens zur Praxis der alten Zeiten zurückzukehren. So iſt unſere Sonntagsfeier feſter begründet dadurch daß ſie das ganze Alte Teſtament durchzieht. So bewundernswerth dieſe Einrichtung iſt, ſo würde ſie doch nicht ihre gegenwärtige allgemeine Geltung erlangt haben, wenn ſie nicht in der Schrift dieſe hervorragende Stellung erlangt hätte. Dieſes Zurückgehen auf die Kindheit und Jugend der Welt hat freilich die Erreichung der Toleranz verzögert (!), aber keine Lection lernt ſich auf einmal. Um die Toleranz gründlich zu lernen, darf ſie nicht ein philoſophiſcher Satz bleiben, ſondern muß ein praktiſches Princip werden. Dann iſt ſie auch voller und reicher; man lernt ſie trennen von Indifferentismus und Weltlichkeit und ſie verbinden mit geiſtiger Wahrheit und Frömmigkeit des Lebens. Jeder Tag macht es deutlicher, daß das tüchtige Studium der Bibel, die Erforſchung deſſen, was ſie lehrt und was ſie nicht lehrt, die Beſtimmung der Grenzen deſſen, was wir unter ihrer Inſpiration verſtehen, die Beſtimmung des Grades von Anſehen der verſchiedenen Beſtandtheile, wenn Grade darin zuläſſig ſind, die Leitung aller andern Studien übernehmen muß. Derjenige iſt des Hochverraths gegen den Glauben ſchuldig, der die Reſultate irgend einer Forſchung fürchtet, ſei es philoſophiſche oder wiſſenſchaftliche oder hiſtoriſche Forſchung.

Wenn die Geologie lehrt, daß wir die ersten Kapitel der Geneſis nicht buchſtäblich erklären dürfen, wenn hiſtoriſche Forſchung lehrt, daß die Inſpiration, wie ſehr ſie die Lehre bewahren mag, nicht im Stande iſt, die Erzählung der inſpirirten Schriftſteller vor zufälliger Ungenauigkeit zu bewahren, wenn ſorgfältige Kritik beweiſt, daß gelegentliche Interpolationen und Unterſchiebungen in jenem Buch ſtattgefunden haben, ſo müſſen dieſe Reſultate doch willkommen ſein. Selbſt die Mißgriffe ſorgfältiger und ernſter Forſcher ſind jetzt werthvoller, als Wahrheit, die in gedankenloſer Stumpfheit feſtgehalten wird. Die Subſtanz der Lehre, die wir aus der Bibel ableiten, wird nicht wirklich berührt von etwas der Art.

Wenn einige hochgebildete Männer meinen, das Studium der Schrift gehöre der Vergangenheit an, ſo müſſen doch ihre eigenen anderweitigen Studien wenn ſie auf die Menge wirken ſollen, auf deren moraliſche und religiöſe Ueberzeugung wirken, anders können die Menſchen nicht tief und dauernd geändert werden. Andere Studien werden freilich auf das Centralſtudium, das bibliſche, einwirken. Denn das Erkennen überhaupt iſt in unſern Tagen der Haupthebel, der die Welt bewegt. Nur in Bosheit, ſagt Paulus, ſollen wir Kinder ſein, nicht im Verſtändniß. Und alles Verſtändniß wirkt doch indirect auf geiſtige Fragen. Leben, heiliges Leben iſt allerdings das Höchſte, aber darnach kommen die Beſtrebungen, die uns klar denken und richtig urtheilen lehren wollen. Selbſt die Arbeiten des Staatsmannes ſtehen an Dauer, Kraft und wohlthuenden Reſultaten hinter denen des Philoſophen zurück. Denken ſteht jetzt höher als Handeln, es ſei denn das Handeln inſpirirt vom Hauche des Himmels. Denn wir ſind jetzt Männer, durch Principien geleitet, wenn überhaupt geleitet, und können uns nicht länger ſtützen auf die Impulſe der Jugend oder die Disciplin der Kindheit.

Der mitgetheilte Gedankengang wird im Ganzen einen wohlthuenden Eindruck machen. Es iſt die am wenigſten kritiſche Arbeit von allen, obwohl die freiſinnige Stellung des Verfaſſers durchſcheint. Der head-master der alten Schule von Rugby hat ſeine Natur und Berufsſtellung nicht ganz verleugnet; der Aufſatz ſelbſt giebt freilich dafür noch mehr Zeugniß, als dieſer Auszug.

Der zweite Aufſatz über Bunſens bibliſche Forſchungen iſt ſehr wenig erheblich, ſo daß wir uns an der Kritik des Quarterly Review im Ganzen hinlänglich orientiren können.

Der dritte Aufſatz über die Beweisführung für die Wahrheit des Chriſtenthums bezieht ſich auf engliſche literariſche Thätigkeit in der apologetiſchen Sphäre; und wenn Baden Powell dieſe höchſt unzureichend findet, ſo haben wir nicht viel dagegen einzuwenden. Nur iſt der Ton der Arbeit ziemlich geringſchätzig und nicht beſonders ernſthaft.

Dagegen verweilen wir etwas bei der folgenden Arbeit Wilſons ihres Gegenſtandes wegen und weil ſie in der Deſtruction des kirchlichen Syſtems vielleicht am weiteſten von allen geht.

Séances historiques de Genève. Die Volkskirche.

Graf Gasparin vertheidigte in jenen Vorleſungen zu Genf, indem er Conſtantins Reform beſchrieb, den Individualismus des Chriſtenthums als die wahre Baſis der Kirche. Der von Conſtantin eingeführte Grundſatz der Verbindung von Kirche und Staat ſei heidniſch. Bungener ſah ſich dagegen veranlaßt, den Multitudinismus zu vertheidigen.

Manche Uebel, wie Religionskriege, Verfolgungen, Täuſchungen, geiſtliche Tyrannei u. ſ. w. ſind mit dem Chriſtenthum eng verbunden geweſen, andererſeits

haben manche Güter der Civiliſation unſerer Zeit keinen ſichtlichen Zuſammenhang mit dem Evangelium. Darum ſind wohldenkenden Menſchen Zweifel entſtanden, ob die Kirche noch ferner als Lebensprincip der Geſellſchaft erſcheinen könne. Der öffentliche Gottesdienſt wird von den Chriſten nicht in der Ausdehnung beſucht, die wir erwarten müßten, wenn er den Bedürfniſſen entſprechend eingerichtet wäre, und auch die Geiſtlichen denken an Aenderung der Liturgie. Die Abneigung, die traditionelle Form des chriſtlichen Glaubens ferner ſo hinzunehmen, beruht darauf, daß in England, und nicht erſt in Folge deutſcher Anregungen, Fragen in Betreff bibliſcher Wahrheit aufgetaucht ſind. Ehemals waren dieſe Zweifel radicaliſtiſch, und ohne Ehrfurcht; jetzt ſind ſie aus Beobachtungen und Nachdenken, nicht aus Leidenſchaft entſprungen. Eine Menge Kenntniſſe ſind in das Volk gedrungen. Wenn wir am Sonntag die Schrift haben leſen und erklären hören, leſen wir vielleicht am Montag Nachrichten von Welten, von denen unſere Altvorderen ſich nichts träumen ließen. Wie ſteht das Evangelium zu dieſen Millionen? ſo fragen wir nun. Keiner kann ſo etwas glauben, daß es den Völkern nöthig ſei an den Heiland zu glauben, die es nicht hatten thun können. Wenn unſere Traditionen ſagen, ſie ſeien in den Fluch Adams verwickelt und würden unſelig, ſo ſind wir geneigt, zu denken, daß dieſe Traditionen den Sinn der Schrift darin nicht gut wiedergeben, oder wenn eine Prüfung das doch erweiſen ſollte, müſſen wir ſagen, daß die heiligen Schriftſteller darin ihre eigenen unangemeſſenen Begriffe und nicht den Sinn des göttlichen Geiſtes dargeſtellt haben. — Von derſelben Erweiterung des Blicks geht eine andere Schwierigkeit aus. Paulus ſpricht davon, daß das Evangelium gepredigt werde allem Volk unter dem Himmel (Col. 1, 23), als es noch nicht einmal der Hälfte der Völker gepredigt wurde. Die ſchnelle Verbreitung des Chriſtenthums iſt oft als ein Zeugniß für ſeinen höheren Charakter angeführt worden. Die Thatſache iſt zu leugnen, und nie bisher haben ſich die Chriſten auf mehr als $^1/_4$ der Menſchenzahl belaufen. — Auch das iſt ein falſches Argument, daß die verkommenen Menſchen im römiſchen Reich der damaligen Zeit den Meſſias nöthig gehabt hätten; der Oſten (China, Indien) war in noch ſchlimmerer Beſchaffenheit. — Wir ſollten anerkennen, daß die Worte des Neuen Teſtaments: gepredigt in der „ganzen Welt“ ſich beſchränken nach der Einſicht der Zeit, in der ſie geſprochen wurden ꝛc. Glücklicherweiſe haben wir die Worte Jeſu, in denen er erklärt, daß die Zuſtändlichkeit der Menſchen in der anderen Welt abhänge von dem moraliſchen Charakter, den ſie hier haben, nicht von ihrem Glaubensbekenntniß.

Die unſichtbare Kirche iſt uns eine bloße Abſtraction. Man giebt allerſeits zu, daß dem „Maſſenprincip“ die großen äußeren Siege zuzuſchreiben ſind, welche der chriſtliche Name bisher gewonnen hat, aber die Vertreter des Einzelprincips ſagen, daß dieſe äußeren Siege immer auf Unkoſten der Reinheit der Kirche ſtattgefunden und daß die Schrift und die älteſte Praxis für das Einzelprincip ſeien. Eine genauere Unterſuchung macht es ſehr zweifelhaft (f), ob der chriſtliche Charakter vor Conſtantin beſſer geweſen iſt als nachher. — Was das Alter der Dogmen anbetrifft, ſo iſt es z. B. den Lutheranern geläufig, zu ſagen, die Lehre von der Rechtfertigung ſei bald nach der apoſtoliſchen Zeit verſchwunden. Die Wahrheit iſt, daß dieſe Lehre nie die einer großen Abtheilung der Kirche geweſen iſt vor der Reformationszeit, im Neuen Teſtament hat ſie nur Paulus. Was aber die Ethik angeht, ſo ſtanden die erſten Chriſten zwar nicht ſo hoch als ſie gewöhnlich gedacht werden, aber der Maßſtab, nach dem ſie gemeſſen wurden, war unveränderlich hoch; je näher wir dem Anfang der Chriſtenheit kommen, deſto beſtimmter tritt uns der Grundſatz entgegen, daß das Herz die Quelle der Religion iſt, während

die Lehre und die Darſtellung der Heilsthatſachen immer unbeſtimmter werden. Und ſelbſt beim Herrn und den Apoſteln morals come before contemplation, ethics before theoretics. Ein Beiſpiel, wie das Moraliſche im apoſtoliſchen Zeitalter das Dogmatiſche überwog, iſt, daß in Korinth Chriſten waren, die die Auferſtehung leugneten. Paulus ſtößt ſie nicht aus, ſondern er argumentirt; er ſtellt die Auferſtehung nicht als wunderbar, ſondern als ein Geſetz der Menſchheit oder wenigſtens der chriſtlichen, vergeiſtigten Menſchheit dar. Jene Zweifler hatten ein Chriſtenthum, das blos in der Werthſchätzung des moraliſchen Geiſtes in Jeſu und Gehorſam gegen ſeine Gebote beſtand. Ein Ausſtoßen ſanctionirt Paulus einmal bei einer Unſittlichkeit. Wir ſchließen, daß das chriſtliche Leben mindeſtens denſelben Werth habe als die chriſtliche Lehre, und ſehen, daß in der Kirche belaſſen wurden ſowohl ſolche, die irrthümlich lehrten, als die unwürdig lebten (1 Kor. 5, 11). Das ſieht dem Maſſenprincip ſehr gleich. Schon die apoſtoliſche Zeit nannte die Chriſten nach den Orten, wo ſie lebten. Natürlich, ſofern man nicht calviniſtiſch über die Bekehrung dachte, denn mit calviniſtiſchen Anſichten hängt die Vorliebe für das Einzelprincip ſtets zuſammen, ſowie die Abneigung gegen die Verbindung mit dem Staat. Unglücklicherweiſe begründete Conſtantin neben dem Maſſenprincip auch ein entgegengeſetztes, die Lehrbeſchränkung (doctrinal limitation) und die flüſſigen Lehrbeſtimmungen der früheren Zeit erharteten und ſyſtematiſirten ſich nun; alle Parteien waren excluſiv. Vom Calvinismus als Lehrſyſtem wollen wir hier nicht ſprechen, nur daß er nothwendig jedem anderen Syſtem feindlich ſein muß. In einer volksartigen Kirche iſt die Lehrbeſtimmtheit nicht weſentlich hemmend; wenn die Einſicht wächſt, kann ſie abgeworfen werden. Sie iſt auch nicht nothwendig hierarchiſch und kann auch das Einzelprincip in ſich dulden. Eine Combination der beiden Syſteme wird allein die Kirche in Geſundheit und Kraft erhalten.

Die alte Kirche ſah leicht in den Heidenſtaaten Satansreiche, — mehr noch Johannes, der einen beſchränkteren Horizont hatte als Paulus, qui mores hominum multorum vidit et urbes. — Sie konnte noch nicht ſo klar ſehen, daß ſchließlich das Evangelium das nur vollkommener thun ſollte, was die heidniſche Religion unvollkommen that. Die Heiden hatten auch eine Theokratie; wie die Juden ſich Volk Gottes nennen, ſo ſind auch die Heiden von ihren Göttern entſprungen. Nicht alle geheiligten Dinge unter den Juden ſollten wir nachahmen, nicht alle heidniſchen Inſtitutionen verabſcheuen. In Bezug auf Staatsreligion waren Juden und Heiden ſich ähnlicher als man früher dachte. Als die Juden das Evangelium nicht annahmen, mußte es dadurch fortſchreiten, daß es ein Feuer anzündete auf Erden, und ſo theilten ſich ſogar die Glieder der Familie, zwei gegen drei und drei gegen zwei. Aber nur eine Weile erſcheinen die Chriſten ihrem Land und Staat fremd zu ſein, und wir dürfen den zeitweiligen Nothſtand nicht mit einem weſentlichen Princip verwechſeln. Das Einzelprincip mag für einmal richtig geweſen ſein, darum aber nicht für immer. Dazu, was den Herrn anlangt, ſo haben wir von ihm das rührende Wort: Wie oft habe ich euch verſammeln wollen ꝛc. Von Anfang an zeigt das Chriſtenthum Tendenzen multitudiniſtiſcher Art, die römiſche Welt wurde noch mehr individuell chriſtianiſirt, die Sachſen en masse. Dieſe Art der Bekehrung mag nicht hoch angeſchlagen werden, aber ſie leiſtete, was damals möglich war und bereitete Beſſerem den Weg, ebenſo war es bei Bonifaz, Auguſtin und Paulinus. In allen dieſen Fällen folgte die Entwickelung des Chriſtenthums nothwendig den Formen des nationalen Lebens. Eine Volkskirche braucht nicht, hiſtoriſch geſprochen, chriſtlich zu ſein, noch weniger, wenn ſie es iſt, an beſondere Formen gebunden, welche zu beſtimmten Zeiten in der Chriſtenheit vorgeherrſcht

haben. Sie iſt weſentlich dazu da, den geiſtigen Fortſchritt der Nation und der Einzelnen zu unterſtützen. Selbſt eine chriſtliche Kirche ſollte nicht erwarten, daß Alle, die unter ihren Einfluß gebracht werden, auf demſelben Standpunkt ſtünden, ſie ſollte Jeden nach ſeinen Fähigkeiten emporzuheben ſuchen und keinen Anſtoß zu Reactionen und Separatismen geben. Dies würde ſie aber thun, wenn die kirchliche Seite fixirt wäre, während die bürgerliche Seite des Ganzen in Fluß wäre; wenn Gedanke und Rede bei allen Klaſſen frei wäre, und nicht bei denen, die die Anderen in den höchſten Dingen leiten ſollen; wenn dieſe verbunden wären zu verdecken, anſtatt offen darzulegen. Dieſes iſt vielleicht unſere Lage. Wenn unſere Geiſtlichen denken ein fanatiſches Chriſtenthum zu entmuthigen und zu unterdrücken ohne freien Appell an die Vernunft und freie Kritik der Schrift, ſo werden ſie ſich für dieſen Kampf ohne wirkſame Waffen finden und wenn ſie ſich auf die Wiederholung alter Formeln und Beſchuldigungen beſchränken, werden ſie ebenſo machtlos ſein und Gefahr laufen, die Aufrichtigkeit Derer, die Wahrheit ſuchen, in Bitterkeit zu verwandeln.

Es iſt viel gerühmt worden, daß die Kirche von England auf das „Wort Gottes" gegründet iſt, eine Phraſe, die viele Fragen anregt, wenn ſie collectiviſch auf die Bücher des Alten und Neuen Teſtaments angewendet wird. In dem Artikel der Kirchenordnung, der hier in Betracht käme, ſteht nicht, daß die Bibel durchweg übernatürlich eingegeben ſei, oder welche Theile beſonderer göttlicher Erleuchtung zu danken ſeien, was Inſpiration bedeute, welches Verhältniß zwiſchen den göttlichen und menſchlichen Beſtandtheilen der bibliſchen Bücher beſtehe.

Es iſt ein Grundſatz, daß die heilige Schrift Alles enthält, was zur Seligkeit nöthig iſt, ſo daß, was nicht darin ſteht oder daraus bewieſen werden kann, von keinem Menſchen als Glaube verlangt werden kann. Aber es folgt nicht daraus, daß Alles, was in der Schrift ſteht, geglaubt werden muß. Nach dem 6. Artikel kann man das buchſtäblich, allegoriſch, als Parabel oder Poeſie oder als Legende faſſen, was von der Schlange als Verſucherin erzählt wird, von einem Eſel, der redet, von einer Unterbrechung der Erdbewegung ꝛc. So ſind auch die Entſtehungszeiten und Verfaſſer der als kanoniſch angenommenen Bücher nicht durch eine Auctorität beſtimmt.

Manche Uebel ſind dem ſonſt ſo freien engliſchen Volke aus einem extremen und zu excluſiven Schriftweſen (Scripturalism) erwachſen. Die elementare Erziehung einer großen Zahl unſerer Landsleute iſt hauptſächlich durch Bibelleſen zu Wege gebracht[1]). Die Bibel wird von jungen Kindern in Tauſenden von Fällen geleſen, wo kein Verſuch gemacht werden könnte, dieſem Leſen die Hut einer vernünftigen Auslegung beizugeben. Eine proteſtantiſche Ueberlieferung ſcheint vorzuherrſchen, daß die Schriftworte durch eine übernatürliche Eigenthümlichkeit ihren Sinn ſelbſt denen enthüllen, die ſonſt wenig Verſtändniß haben. Die Gebildeten ſollten die weniger Gebildeten anleiten, zu unterſcheiden zwiſchen den verſchiedenen Arten von Worten, welche die Bibel enthält, zwiſchen den dunkeln Flecken (patches) menſchlicher Leidenſchaft und menſchlichen Irrthums, die theilweiſe eine Kruſte auf ihr bilden, und dem hellen Centrum der geiſtigen Wahrheit darin.

Vor einigen Jahren entſtand in England die Frage, ob die Schrift mit oder ohne Commentar verbreitet werden ſolle. Die den erſteren richtigen Grundſatz vertheidigten, thaten es in hierarchiſchem Sinn, und ihre Erklärungen der Schrift waren

---

[1]) Wir Deutſche *ſtreben* nach einem ſo idealen Zuſtande der Volksbildung, indem wir den *pädagogiſchen* Charakter der Schrift ganz anders werthſchätzen, als die Eſſayiſten.

trocken und doctrinär. Auf der anderen Seite legte man Werth darauf, unabhängig vom Geiſtlichen die ganze Religion in einem tragbaren Buch zuſammengebunden zu beſitzen, das Einem, wie man dachte, unfehlbares Zeugniß gäbe von der Wahrheit der gehörten Predigt. Das Reſultat der ungeheueren Circulation der Bibel iſt wenig dem entſprechend geweſen, was man von der Verbreitung eines Werkes, das an ſich ſo vortrefflich und göttlich iſt, hätte erwarten ſollen.

Es iſt übel, von dem Ausſprechen der Wahrheit oder ihrer Erforſchung durch Furcht vor Conceſſionen an revolutionäre oder verfängliche Stimmungen abgeſchreckt zu werden. So iſt es übel, daß es für gefährlich gilt, die Differenzen in den Evangelien, in den Büchern der Könige und der Chronica zu erwähnen. Ebenſo ſchlimm iſt es, wenn man nicht frei die Ausdehnung des menſchlichen Elements in der heiligen Schrift anerkennt. Der Geiſt der abſoluten Wahrheit könnte ja nicht irren oder ſich widerſprechen, wenn er unmittelbar ſpräche. Es mag an unſerem Denken liegen, wenn wir aus den Evangelien nicht ein einheitliches Bild des Heilandes gewinnen. Aber unſerem mangelhaften Verſtändniß kann nicht die Unmöglichkeit zugerechnet werden, die Genealogie bei Matthäus mit der des Lucas zu vereinigen, oder die Chronologie der ſtillen Woche, oder die Berichte über die Auferſtehung.

Die Freiheit des engliſchen Geiſtlichen in privater Beziehung iſt vollkommen genügend, aber die Kundgebung ſeiner Meinung iſt nicht ſo frei, als die eines anderen Menſchen; die 39 Artikel, die er unterſchrieben, ſollen ihm einen Zwang auferlegen. Doch iſt es ſchwerer als man denken ſollte, zu ſagen, wie weit ſich die legalen Verpflichtungen erſtrecken. (Es folgen wenig erfreuliche Abſchwächungen der betreffenden Artikel 5 u. 36.) Wilſon fordert, daß die Unterſchrift der 39 Artikel abgeſchafft werde, dann verſchwindet die gehäſſige Verſchiedenheit von Klerus und Laien, dann auch der Schein eines promiſſoriſchen Eides in einer Sache, die kein Verſprechen erreichen kann. Das Geſetz ſollte ſich beſchränken, zu ſagen, du ſollſt Das und Das nicht lehren gegen meine Formulare, aber keinen Act verlangen, der zu bedeuten ſcheint: ich denke ſo. Viele Männer möchten ſich wohl einem Geſetze unterſtellen, das ihnen verböte Arianismus und Pelagianismus zu lehren, aber ſie möchten nicht ſagen oder zu ſagen ſcheinen, daß ſie einer gewiſſen Zahl anti-arianiſcher oder anti-pelagianiſcher Sätze zuſtimmten. Die Volkskirche iſt ein ebenſo eigentliches Organ des nationalen Lebens, als ein Magiſtrat oder Gericht. Barrieren vor die Zulaſſung in ihren Dienſt zu ſtellen, die durch die öffentliche Polizei nicht erfordert ſind, heißt das angeborene Recht der Bürger verletzen.

Die Gegenſtände, auf welche die Sorge von Staat und Kirche gerichtet iſt, ſind beinahe dieſelben; der erſtere wünſcht, daß alle Bürger unter beſſernden Einfluß geſtellt werden, und die letztere iſt willig, alle die zu umfaſſen, welche auch nur die Rudimente des moraliſchen Lebens haben. Darum iſt auch jeder Mißgriff in der Feſtſtellung der Mitgliedſchaft der Kirche und der Kirchenlehre nachtheilig für beide, Staat und Kirche. Es iſt ſehr falſch, den Staat darzuſtellen als ſich verbindend mit einer von vielen Secten. Den Staat kann es nicht angehen, als Theil ſeiner eigenen Organiſation eine Maſchinerie zu entwickeln, die auf den Beſitz einer ſpeculativen Wahrheit gegründet iſt. Dieſe gehört den philoſophiſchen Schulen. Eine Volkskirche iſt intereſſirt bei der ſittlichen Entwickelung ihrer Glieder. Das Unrecht, es anders vorauszuſetzen, liegt mit an den Klerikern, welche die chriſtliche Kirche, als Gemeinſchaft, gegründet glauben auf den Beſitz einer abſtract wahren und übernatürlich mitgetheilten Speculation über Gott, nicht auf die Offenbarung eines göttlichen Lebens in einem Menſchen.

Die heidniſche Moral war anders als die unſrige, aber ſoweit ſie reichte, war

bei den Heiden Staat und Kirche mit einander verbunden. Die Stimme des individuellen Gewiſſens war bei den alten Religionen nicht genug entwickelt, daher wurde ihr Gottesdienſt allmählich trocken und bloßes Formelweſen. Aber der Ruhm des Evangeliums würde nur halb und einſeitig ſein, wenn es, während es das individuelle Gewiſſen und die Hoffnung auf individuelle Unſterblichkeit beſchleunigte (quickening), es nicht den Geiſt hätte, das nationale Leben zu beſchleunigen. Eine iſolirte Bekehrung (salvation), der Lohn, die Gnade, die auf unſere Arbeit gelegt wird, die ungeſtörte Ruhe, die Krone der Herrlichkeit — an der ſo manche keinen Theil haben — das definitive Gerichtsurtheil auf beiden Seiten — Reflexionen über ſolche Erwartungen mögen hartnäckige Märtyrer und mürriſche Bekenner hervorbringen (make stubborn martyrs and sour professors), aber keine guten Bürger, ſie zielen vielmehr darauf ab, den Menſchen für dieſe Welt unbrauchbar zu machen, und indem ſie das thun, bereiten ſie ihn ſchlecht vor für die zukünftige[1]).

Es iſt öfters ſpöttiſch geſagt worden, daß die Männer der Wiſſenſchaft und Abſtraction die Religionen der Welt nie ändern würden, und doch iſt das Chriſtenthum anders geworden, als es ohne die Philoſophie Plato's und Ariſtoteles geworden wäre, und Bacon und Newton üben einen Einfluß auf die bibliſche Theologie der Engländer aus. Sie haben das Chriſtenthum modificirt, obwohl nicht hervorgebracht. Die mehr verbreitete Wiſſenſchaft der Gegenwart wird es weiter modificiren. Und die Frage ſcheint ſich zu dieſer Form zuzuſpitzen: Wie können Menſchen, die geiſtig auf ſo verſchiedenen Stufen ſtehen, wie unſere mehr oder weniger Gebildeten, unter dieſelben Formulare Einer nationalen Kirche zuſammengefaßt werden? ſo daß angenommen wird, ſie ſtimmten denſelben zu, eigneten ſie ſich an in Einmüthigkeit? Wenn ſolche Formulare nur ein ethiſches Reſultat enthielten, angewendet auf den Einzelnen und die Gemeinſchaft, würde eine ſpeculative Schwierigkeit nicht entſtehen. Aber da ſie eine ſubſtanzielle Darſtellung der bibliſchen Berichte geben, in ſich ſchließend ihren Wortlaut und vorausſetzend ihr hiſtoriſches Element, ſo wird uns genau dasſelbe Problem geiſtig vorgelegt, uns als engliſchen Kirchenleuten wie als bibliſchen Chriſten. In dieſen Formularen müſſen bibliſche Worte doch denſelben Sinn haben wie in der Bibel. Als Kirchenglieder und Chriſten können wir verſchieden denken über den Werth des Einzelnen — über die wörtliche Genauigkeit einer Erzählung, ihre geiſtige Bedeutung — ohne mit unſerer Gemeinſchaft zu brechen. Der Idealiſt (Spiritualiſt) ſollte den Buchſtäbler (literalist) nicht verurtheilen, der Buchſtäbler ſich nicht berechtigt glauben, den Idealiſten zu excommuniciren. Sie nähren ſich doch mit denſelben Wahrheiten, der Buchſtäbler unbewußt, der Idealiſt mit Ueberlegung. Die ideologiſche Behandlung der Schrift kann das Maß ſo ſehr überſchreiten, daß ſie in den heiligen Berichten kein hiſtoriſches Reſiduum mehr übrig läßt. Zwiſchen den Extremen liegen unendlich viele Grade rationaler und irrationaler Auslegung. Die ideale Auslegung kann kritiſch und exegetiſch über das Maß hinausgehen. Vom erſteren liefert Strauß ein Beiſpiel, in zweiter Hinſicht iſt die Allegorie von Philo und Origenes zu nennen. Wenn dieſe Fälle maßlos geweſen, ſo iſt damit nicht geleugnet, daß manche Züge in der bibliſchen Perſon Chriſti doch beſſer auf idealen als auf hiſtoriſchen Urſprung bezogen werden, und daß, ohne in Phantaſterei zu fallen, Theile der Schrift nützlicher ideologiſch als anders interpretirt werden, wie z. B. die Verſuchungsgeſchichte und die Heilungen der Dämoniſchen. Und Allen muß dafür

[1]) In dieſem merkwürdig ſtupiden Satz ſcheint der in Ausſicht geſtellte becoming spirit ganz zu fehlen.

Freiheit gelaſſen werden, denn es giebt keine ausdrückliche Beſtimmung der Kirche oder irgend eine ſonſtige Beſtimmung, die darin vernünftige Schranken ziehen könnte.

So mögen Einige die Abſtammung der ganzen Menſchheit von Adam und Eva für eine unzweifelhafte Thatſache halten, Andere mögen in dieſem Bericht lieber eine Art Erzählung ſehen, zu der ſich in frühern Zeiten die Ueberlieferung leicht von ſelbſt geſtalten konnte. Jede iſolirte Race ſetzt voraus ſie ſei von einem einzigen Paar entſprungen und hält ſich für die erſte oder einzige Race. In einem beſondern Volk wurde nun dieſe Erzählungsform der concrete Ausdruck einer großen ſittlichen Wahrheit, der Brüderlichkeit aller Menſchen, ihrer Gemeinſamkeit wie in andern Beziehungen ſo auch in Leiden und in Schwachheit, in körperlichen Mühen und in moraliſcher „Corruption". Und die Kraft, Größe und Realität dieſer Ideen werden nicht im Geringſten in abstracto beeinträchtigt, noch auch die Wahrheit der concreten Geſchichte als ihrer Repräſentation, wenn auch die Menſchheit auf die Erde geſetzt iſt in mehreren Paaren auf einmal oder in verſchiedenen Centren der Schöpfung. Denn die Brüderſchaft der Menſchen hängt nicht von ihrer fleiſchlichen Abſtammung von einem einzigen Grundſtock ab, ſondern von ihrer Einrichtung, als allgemein ausgeſtattet mit denſelben Kräften und Trieben, die ſie zur gegenſeitigen Beziehung geſchickt machen. Aehnlich iſt es mit der Sündfluth und der Zerſtörung von Sodom.

Einige wenige von Denen, die der Sorge der Kirche anvertraut ſind, ſind jetzt reif, in eine höhere Laufbahn einzutreten; die Mehrzahl ſind anfangsartige Geiſter, keimartige Seelen[1]). Dürfen wir auf dieſe die Verheißungen und Drohungen (denunciations) der Offenbarung anwenden? Die weiſen Heiden konnten ſich eine künftige Vereinigung mit dem Großen und Guten aller Zeiten vorſtellen, aber ſie erwarteten nicht, daß zu irgend einem Behufe in jener Welt ein Therſites und Hyperbolos wiedererſcheinen würden; Geſellſchaft und Poeſie hatten dieſe Wichte ſchon abgethan. Aber unter chriſtlichem Namen giebt es Leute, die nicht beſſer ſind. Wir müſſen hoffen, daß ſich einſt Aufenthaltsorte finden werden, für die paſſend, welche Kinder ſind, nicht an Jahren irdiſchen Lebens, ſondern an geiſtiger Entwicklung; Saatfelder, wo die Unentwickelten unter neuen Bedingungen aufwachſen und die Verkehrten zurechtgebracht werden können. Und wenn die chriſtliche Kirche in all ihren Zweigen ihre ſublunariſche Pflicht gethan haben wird und ihr Gründer ſein Reich dem Vater übergeben hat, dann werden alle, klein und groß, eine Zuflucht finden an dem Buſen des allumfaſſenden Vaters (universal parent) um zu ruhen, oder zu höherm Leben befördert zu werden in der Zeiten Lauf nach ſeinem Willen.

Wir müſſen es uns verſagen, aus den drei übrigen Aufſätzen noch Auszüge zu geben; nur von dem letzten über Inſpiration bedauern wir es, daß uns der Raum dazu fehlt. Denn er iſt wohl der bedeutendſte an Umfang wie an Schärfe der Analyſe.

Der Auszug aus dem Wilſonſchen Aufſatz berechtigt uns wohl hinlänglich vorauszuſetzen, daß unſre Leſer dieſe engliſchen kritiſchen Beſtrebungen als *nicht recht mit dem zuſammenſtimmend* erkennen werden, was *wir* von der chriſtlichen Wiſſenſchaft hoffen und zum Theil ſchon haben in Erfüllung gehen ſehen. Wir halten es für keine angemeſſene Aufgabe, die heiligen Schriften in einen religiöſen (reſp. metaphyſiſchen, ſpeculativen) und einen moraliſchen Beſtandtheil zu zerlegen,

[1]) Die *Gnoſtiker* nannten ſolche Leute Hyliker, ſich ſelbſt Pneumatiker, was Vicar Wilſon gelegentlich acceptiren kann.

den erſten dann für einen ſolchen zu erklären, der auf vielfach kritiſch-durchlöcherten Zeugniſſen beruhend, in den Prozeß der Vergeiſtigung durch das fortgeſchrittene Individuum geworfen werden müſſe, während der moraliſche als der allein weſentliche ſtehen bleibe. Dieſe Methode ſcheint uns am wenigſten zu einer Apologetik des Subſtanziellen im Chriſtenthum zu dienen. Die Anſchauungen des Verhältniſſes von Religion und Ethik ſind bei uns ganz andere, als bei den Eſſayiſten, wenigſtens in der wiſſenſchaftlichen Literatur wagen ſich bei uns ſo ſtümperhafte philoſophiſche Leiſtungen nicht mehr hervor. Außerhalb der ernſten Sphäre, in der Literatur des Tages und des Marktes vernehmen wir allerdings ähnliche Stimmen auch bei uns. Wir ſehen keinen Nachtheil darin, daß ſie Uhlichſchen Naturalismus und Materialismus jetzt ungeſcheuter ausſprechen können, als ehemals. Wenn man fragt, warum es denn noch ſolche gebe, die den bibliſchen Urkunden und der Glaubenslehre der Kirche ihren Glauben verſagen, warum ihre Zahl vielleicht ſogar zunehme, ſo liegt der Grund davon zum Theil in einer wachſenden Nöthigung der gebildeten Welt, *ſich für oder gegen den Glauben zu entſcheiden*. Viele, die es früher nicht der Mühe werth geachtet haben, über das Chriſtenthum ſich Gedanken zu machen, gehen aus der ſtumpfen Paſſivität zu der Oppoſition gegen den Herrn über, denn der iſt der ſchließliche Stein aller Anſtöße, wenn ſie auch ganz andre Inſchriften zu haben ſcheinen. Daß auch die Zahl der *entſchiedenen* Bekenner Jeſu entſprechend wächſt, iſt glücklicherweiſe eine Thatſache. Nun aber giebt es allerdings noch eine große Anzahl von Chriſten, die von der kirchlichen Erziehung durch Predigt und Unterricht noch faſt gar nicht berührt ſind. Denen die alte Predigt vom Kreuze ganz einfältiglich vorzuhalten, iſt das nächſte, dringendſte Ziel unſerer kirchlichen Thätigkeit. Dazu richten wir mehr Gottesdienſte, Abendpredigten, Wochenpredigten, Bibelſtunden ein, und darin ſollte noch weit mehr geſchehen. England könnte uns darin ein Vorbild ſein.

Es iſt wahr, die kirchliche Ueberzeugung muß ſich bei einer großen Anzahl achtbarer Männer noch durch Schwierigkeiten hindurch begründen, die von der *Kritik* ausgehen. Zum Theil beſteht dieſe aus Fragmenten der materialiſtiſchen Behauptungen, welche jetzt in Maſſe die Volksliteratur durchziehen. Dagegen arbeitet die chriſtliche Wiſſenſchaft noch zu wenig; ſie iſt in der Preſſe noch zu wenig vertreten. Größere Widerlegungen in Büchern dringen nicht in die betreffenden Kreiſe ein. Zum andern Theil fehlt es an guten und populären Auslegungen der Schrift, beſonders des Alten Teſtaments, für ſolche, die das Bedürfniß haben, die in der Schrift liegenden Gedanken Gottes, die Stufen der Reichsentwicklung, zu begreifen, und aus dem Einzelnen herauszukommen. Geſchähe dies in rechter Weiſe, ſo würden von ſelbſt manche Einzelheiten, die der Pfennigliteratur jetzt als Gegenſtände ſtets repetirten Spottes dienen, als das erſcheinen was ſie ſind. Wie oft haben nicht Paſtor *Bräm* in Neukirchen a. A. auf die Nothwendigkeit ſolcher Arbeiten aufmerkſam gemacht! Zum Theil gewiß deshalb umſonſt, weil ſelbſt unſre Geiſtlichen nicht ſo häufig als man wünſchen könnte in dieſen Studien eine eigene freie Ueberzeugung ſich erworben haben, was ihnen freilich nicht ganz als Schuld angerechnet werden kann.

Noch eins werde hinzugefügt. Die mittelalterlichen Theologen, die höchſten Repräſentanten der Wiſſenſchaft ihrer Zeit, wie Anſelm, Thomas von Aquino, Bonaventura u. A. trennten ihre wiſſenſchaftlichen Arbeiten ſo wenig von ihrer Frömmigkeit und ihrem Gebetsleben, daß ſie ſogar einige ihrer Unterſuchungen in Gebetsform abgefaßt haben. Dieſes Uebermaß, dieſe Vermiſchung der verſchie-

denen Elemente widerſpricht freilich unſerm Geſchmack; aber es empfiehlt unſre gotteswiſſenſchaftlichen Abhandlungen doch auch nicht, wenn dieſelben nicht einmal durch ihre ernſte Haltung zu erkennen geben, daß es ſich um Dinge handelt, die für Zeit und Ewigkeit von der perſönlichſten Wichtigkeit ſind. Dieſer würdige, ernſte Ton ſcheint in den ſieben Eſſays nur ausnahmsweiſe zu erklingen, in der Regel findet ſich eine Art Ausdruck, wie bei einem Denkgläubigen, der aus der Höhe der Vernünftigkeit auf ziemlich abgemachte Sachen noch einen Blick wirft. Doch vielleicht iſt einem Deutſchen über dieſe Seite des fremden Idioms kein ganz ſicheres Urtheil zuzutrauen, und wir beſcheiden uns darin am liebſten. Allerdings aber macht der in den Eſſays herrſchende Ton unſere Erinnerung an Bücher wie die von D. Strauß, Ruge, Noack u. A. wach, die wir als Apologien des Subſtantiellen im Chriſtenthum nicht zu benutzen pflegen.

Soeben leſen wir (News of the churches. March. p. 56), daß der Erzbiſchof von Canterbury in einem von allen Biſchofen unterzeichneten Schreiben ein Einſchreiten der Behörde gegen die Eſſayiſten verlangt hat. Dieſe Denkſchrift conſtatirt die Unruhe, welche man über den weitverbreiteten rationaliſtiſchen und halbungläubigen Geiſt unter den Geiſtlichen (beneficed clergy) empfindet, insbeſondere über die Leugnung des Opfertodes Jeſu und der Inſpiration. Es möge bei der Ordination auf den Glauben an die Inſpiration beſtimmt geachtet werden. Es ſei zu verwundern, wie die Meinungen der Eſſayiſten ihnen noch ihr Verbleiben im Amte geſtatteten, da ſie doch mit mehreren der fundamentalen Wahrheiten, welche ſie einſt unterſchrieben hätten, in Widerſpruch ſtänden. Die Biſchöfe ſagen, es ſei ihre ernſte Erwägung, ob nicht die in den Eſſays gewählte Sprache den Act ihrer Publication zu einem ſolchen mache, der von kirchlichen Gerichtshöfen heimgeſucht werden müſſe und ob nicht das Buch durch die Synode zu verurtheilen ſei.

Dies iſt nicht unſre Sache zu begutachten. Jedenfalls iſt mehr zu thun nöthig, als die ſieben Eſſayiſten durch Gegenzeugniß und amtliche Maßregeln aus dem Conflict ihrer amtlichen Stellung herauszubringen. Indeß iſt es ebenſowenig unſere Sache, die Lücken ſpeciell zu bezeichnen, welche in der engliſchen Theologie gerade auf Grund der Eſſays nachgewieſen werden könnten.

Heinrich Hekenberg.

Zur Geſchichte des geiſtlichen Liedes

von

Paſtor Chr. Oberhey.

Auf der Wernigeroder Bibliothek, dieſer reichen Fundgrube für Hymnologie, bewahrt man auch einen Band mit Joachim v. Glaſenapp's „evangeliſchem Weinberg", zweite Ausgabe, Wolfenbüttel 1651. Alle darin ſtehenden geiſtlichen Lieder laſſen ſich im Ton irgend eines Kirchenliedes ſingen. Obendrein iſt jedes derſelben durch Sophie Eliſabeth, Herzogin zu Braunſchweig, mit einer, nach dem Urtheil des ritterlichen Verfaſſers, ſchönen, anmuthigen Melodie verſehen. Trotzdem hat ſchwerlich auch nur eins aus der Menge das Glück gehabt, in öffentlichen Gebrauch zu kommen, weil man nach Einfalt und Innigkeit, Kraft und Tiefe auf den vielen ſtrophenbedeckten Seiten des Buches vergebens forſcht. Es ſind lauter

breite und steife Betrachtungen, in welche sich Glasenapp's Geist ergeht, angeschlossen an die sonntäglichen Evangelien. Genauer gesprochen unternimmt diese Andachtsfahrten sein reflectirender Verstand in Begleitung eines gefüllten Gedächtnisses, das ihm stets neue Bibelsprüche zum Aufheben und Einweben vorwirft. Dazu kommt, daß seine Lieder, auch in ihrer zweiten Auflage oft genug sprach- und geschmackwidrig, mit der übel verhüllten Anmaßlichkeit hervortreten, als hätte, höchstens etliche „weltmännische Neidhardte" ausgenommen, die ganze liebe Christenheit ein gewaltig Verlangen nach solchen Früchten seiner Mühe und Muße.

Diesem Wernigeroder Exemplare des traubenlosen Weinbergs von Glasenapp ist die »Harmonia cordis devoti« Heinrich Hekenbergs angebunden, eine Sammlung von neununddreißig zum Theil einfältigen und innigen, kräftigen und tiefen Liedern, die sich nicht selten neben jenen ausnehmen wie das Licht neben dem Schatten. Zwar hat auch von ihnen keins, so viel ich weiß, seine Stelle in einem Gesangbuche gefunden. Allein darin ohne Weiteres einen Act der sichtenden und richtenden Kirche erblicken, wäre voreilig. Denn auch Lieder haben zu Zeiten ihre seltsamen Geschicke und Mißgeschicke. Daß die Hekenbergischen mehr Beachtung verdienen, als ihnen bisher zu Theil geworden, daß wenigstens die Hannoversche Landeskirche, welcher ihr Verfasser durch seine Herkunft angehört, längst das eine oder andere im Gebrauch haben sollte, wird im Folgenden zu zeigen sein. Deshalb und weil weder Wetzel noch Rambach noch Koch dieses Mannes nnd seiner Lieder auch nur mit einem Worte erwähnen, halte ich eine Erinnerung an ihn nicht für überflüssig.

Der Titel der zu besprechenden Liedersammlung lautet vollständiger also: »Harmonia cordis devoti«, Herzensklang zu Gott, zu Erweckung der Freude im Herrn, welche stehet in Vergebung der Sünden, in Geduld und Hoffnung des seligen und ewigen Lebens. Magdeburg 1647". Der Herausgeber ist des Dichters Sohn, mit Namen Albert, Organist an der dortigen Johanniskirche und wahrscheinlich seines Vaters Nachfolger im Amt. In dieser Eigenschaft componirte er sowohl als der Cantor am altstädtischen Gymnasium und nachmalige Prediger an der heiligen Geistkirche zu Magdeburg, Doctor Malachias Siebenhaar, die Gesänge, welche bei Einweihung des vorgenannten Gotteshauses, 1644 im December, zur Aufführung kamen. Die eigenhändig geschriebenen Partituren beider Männer befinden sich noch in einem auf die erwähnte Feierlichkeit bezüglichen Actenstücke des Stadtarchivs zu Magdeburg. Weiteres läßt sich über Albert Hekenberg nicht angeben.

Hinsichtlich der Lieder seines Vaters erzählt er im Vorbericht Folgendes: Sie gehörten zu der väterlichen Hinterlassenschaft und er gebrauchte sie für sich als ein Gebetbüchlein. Etliche christliche Leute, die es bei ihm sahen, baten ihn, über jeden der trostreichen Texte eine Melodie mit vier Stimmen zu verfertigen, was er zwar versprach, aber „aus Nachlässigkeit" von einer Zeit zur anderen aussetzte. Als ihn nun Gott mit einer so gefährlichen Krankheit heimsuchte, daß die Anwesenden nicht anders meinten, er würde seinen Geist aufgeben, und er selber am Wiederaufkommen zweifelte, that er in schmerzlosen Stunden das Gelübde, jene Bitte etlicher Christenleute zu erfüllen, theils aus kindlicher Schuldigkeit dem vierten Gebote zu Folge, theils damit Gottes Ehre dadurch gefördert werde. Hierauf entstanden die Melodien, welche den jedesmaligen Liedern seines Vaters vorgesetzt sind. Nur die vier letzten Gesänge gehen nach bekannten Kirchenweisen. Inwieweit seine Melodien, nach Luthers Ausdrucke, die Texte lebendig machen und mit diesen Kirchenweisen den Vergleich aushalten, muß dem Urtheil Musikverständiger überlassen bleiben.

Der Titel der Hekenberg'schen Lieder »Harmonia cordis devoti« erinnert zwar

an den gleichlautenden, unter welchem Johann Heermann die seinigen veröffentlichte. Allein man darf nicht von der Titelähnlichkeit beider Sammlungen auf eine Formähnlichkeit schließen. Es sagt Heermann in einer späteren Ausgabe mit Rücksicht auf eine frühere, „selbiger Zeit, als er sie aufgesetzt, sei die jetzige reine Art deutscher Poesie nicht allerdings recht bekannt gewesen." Wie Jeder weiß, will er damit andeuten, daß früher bei ihm der Einfluß Opitzens und seiner Schule minder zum Vorschein gekommen. Ebendasselbe gilt von Hekenberg. Hierauf bezieht sich ohne Zweifel eine Stelle in einem lateinischen Angedichte, worin es von ihm heißt, „er kenne die Metra des Dichters Martin nicht." Damit aber hängt zusammen, daß er die Versſylben blos zählte, unreine Reime gebrauchte, Wörter ungebührlich abkürzte, lauter Mängel, die sich auch bei seinen Zeitgenossen finden und häufig der Art sind, daß sie die Wirkung des Inhalts nicht stören, falls man nur für letztere Sinn und Seele hat. Im Anhange stehen sechs Kern- und Kirchengesänge, zum Beispiel: In Dich hab ich gehoffet, Herr, von Reißner; Allein zu Dir, Herr Jesu Christ, von Schneesing; Herr Jesu Christ, Du höchstes Gut, von Ringwaldt. Mit diesen Liedern stimmen die Hekenberg'schen vielfach, auch hinsichtlich der Länge. Man lese oder vielmehr singe im Ton: Mag ich Unglück nicht widerstehn, das Abendlied S. 243:

Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ,
Weils Abend ist
Und der Tag sich geneiget!
Laß ja bei uns den Gnadenschein
Erhalten sein,
Wenn Finsterniß herzehet!
Erhalt Dein Wort,
Des Lebens Hort,
Und hab Geduld
Mit unsee Schuld,
Die Deinen Zorn ereget.

Wie der Himmel und helle Sonn
Ganz wunderschön
Sich über uns ausbreitet,
Also die theure Gnade Dein
In ihrem Schein
Sich tieblich zu uns neige,
Und wie so fern
Der Abendstern
Vom Aufgang ist,
Herr Jesu Christ,
Von uns die Sünd abscheide.

So hab ich Fried und sanfte Ruh
Ohn alle Müh
Und laß die Sorge fahren;
Ich bin und bleib in Gottes Schutz;
Für allem Trutz
Wird Gott mich wohl bewahren.
Er ist mein Herr,
So bin ich der,
Der Gott vertraut
Und auf ihn baut
In aller Noth und G'fahre.

Mein Gott, herzlich seufz ich zu Dir,
Ach Herr, gieb mir,
Wann sich mein Leben wendet,
Zur Abendstund, die Zeit und Frist
Verborgen ist,
Gieb mir ein selig Ende,
Mein Leib und Seel
Ich Dir befehl,
In aller Noth
Schaff Hülf und Rath,
Nimm mich in Deine Hände.

Hoch und Niedrig vermögen in den Hekenberg'schen Liedern ihre Buße und ihren Glauben, ihr Leid und ihre Freude wiederzufinden. Es ist deshalb ganz in der Ordnung, wenn der Herausgeber sie widmete nicht blos den wohlehrensesten Bürgermeistern und Rath der Stadt Magdeburg, sondern auch den Innungsmeistern und sämmtlichen Verwandten der löblichen Seidenkrämer, Brauer und Bäcker, Knochenhauer im alten und neuen Scharren, Schuster und Lohgerber-Innung. Ein ächtes geistliches Volkslied, das seinen Verfasser lobt, findet sich S. 68 mit der Ueberschrift: „Gärtlein der chrlstlichen Kirche" und lautet also:

Ich weiß ein schönes Gärtelein,
Von Gott herrlich bereitet,
Darin wachsen drei Blümelein,
Die bleiben ungescheiden.

Der Garten heißt Gottes Gemein,
Die liebe Braut des Herren,
Mit Christi Blut gewaschen rein
Wohl hier auf dieser Erden.

Das erſte Blümlein Buß und Reu,
Durch Gottes Gnad erwecket,
Machet das Herze rein und neu
Und Gott die Sünd entdecket.

Das andre Blümlein Gottes Wort,
Ein theuer Schatz auf Erden,
Wer es im Herzen wohl bewahrt,
Kann dadurch ſelig werden.

Das dritte Blümlein, Gottes Gnad,
Giebt Fried und Ruh im Herzen,
Ein große Lebenskraft es hat,
Vertreibet alle Schmerzen.

Auch ander Tugend Blümelein
In dieſem Garten leuchten,
Gedult, Hoffnung, das G'wiſſen rein,
Von oben her befeuchtet.

Ach Gott, laß mich ein Pflänzlein ſein
In dieſem ſchönen Garten,
Von Dir kommt Saft und Kraft allein,
Dein Geiſt mich pflanz und warte.

Auf daß ich mög nach dieſer Zeit
Unter andern ſchönen Blumen
Im Paradies der Seligkeit
Herfür wachſen und grunen.

Zu Lob, Ehr und Herrlichkeit
Deinem heiligen Namen,
Hier zeitlich und dort ewiglich,
Das bitt' ich herzlich, Amen.

Dieſe Lieder hatte Hekenberg zwar auch für ſeine Kinder aufgeſetzt. So ſchließt er das erſte S. 6: „Hiermit, meine liebe Kinder, nehmt an des Vatern Rath, hüt't euch für allen Sünden und bleibt in Gottes Gnad." Und ſein Sohn ſagt im Vorbericht, er habe dies Büchlein im Manuſcript für ſich als ein Gebetbüchlein gebraucht. Allein vorerſt, wie dieſer gleichfalls bemerkt, iſt es für ſeinen lieben ſeligen alten Vater eine Troſtquelle geweſen. Daß die darin befindlichen Stücke ſich nicht von außen an deſſen Seele angehängt, ſondern von innen erwachſen, iſt augenſcheinlich. Man vergleiche auf S. 108 den ſchönen Bußgeſang:

All Stund, wenn ich gedenke
An meine Sünd und Miſſethat,
Ach Gott, mein Herz ſich ängſtet
Nach Deiner großen Lieb und Gnad.
Wo ſoll ich mich hinwenden,
Da ich mag Hülfe finden?
Ich bitt, ich bitt,
Ich bitt, erbarm Dich mein,
Lös mich von aller Angſt und Pein,
Jeſu Chriſte, Jeſu Chriſte!

Ich hab das Wort der Gnaden,
Das Gott der Welt geſchenket hat,
Sein Sohn der hat getragen
Am Kreuz die ſchwere Miſſethat.
Dahin will ich mich wenden
Und Troſt und Hülfe ſenden.
Ich bitt, ich bitt,
Den ſchwachen Glauben ſtärk,
Vollbring an mir Dein Gnadenwerk,
Jeſu Chriſte, Jeſu Chriſte!

Dafür will ich Dir danken,
So lang ich leb zu dieſer Zeit,
Ach, laſſ mich ja nicht wanken,
Gieb mir wahre Beſtändigkeit,
Daß ich im Glauben ringe
Und ſeliglich durchdringe!
Ich bitt, ich bitt,
Ich bitt, erhöre mich!
Ich will Dich preiſen ewiglich,
Jeſu Chriſte, Jeſu Chriſte.

Neben der tiefen Sündenerkenntniß, die ſich überall offenbart, ſteht die richtige Erkenntniß des Heils, hinſichtlich deſſen er S. 49 ſeine Ueberzeugung in aller Kürze ſo ausſpricht: „Gott der Vater giebts, Chriſtus verdients, das Wort bringts, der Glaube faßts, der Geiſt verſiegelts, die Hoffnung erwarts, die Liebe bezeugts, der jüngſte Tag erfüllts". Was letztere betrifft, ſo dachte er darüber wie die ernſteſten ſchriftkundigſten ſeiner Zeitgenoſſen. Wir werden nachher ſehen, daß ſein ganzes Leben eine Kette von Arbeit, Mühe und Noth geweſen. Er ſelber ſagt S. 86: „Dies Liedlein hat geſungen ein arm betrübtes Herz, wie es hat hart gerungen in Krankheit, Angſt und Schmerz." All ſein Leiden ſtellte er mit ſeinen Sünden in Zuſammenhang. Dasſelbe that er hinſichtlich des Jammers, welcher ſich durch den dreißigjährigen Krieg hindurchzog. Je mehr nun mit den geheimen und öffentlichen Laſtern die Züchtigungen Gottes zunahmen, ohne daß dadurch Früchte der Gerechtigkeit gebracht wurden, deſto feſter ſetzte ſich in ſeiner Seele der Gedanke, jene böſen Zeiten ſeien auch die letzten, der Tag des Herrn werde

in Bälde hereinbrechen. So heißt es S. 54: „Kein Beſſrung mehr zu hoffen iſt, die Welt neigt ſich behend", und S. 248: „Die Welt thut ſich jetzt wenden zum Abend, das iſt g'wiſſ". Dasſelbe erſieht man aus dem Morgengeſange auf S. 230, zu ſingen nach der Melodie: Wie ſchön leucht't uns der Morgenſtern:

Es geht herfür des Tages Licht,
Diz ſchöne Morgenröth anbricht,
Ich preiſe deine Güte,
Daſſ Du mich, Herr, in dieſer Nacht
Durch Deiner Engel Schutz und Macht
Ganz väterlich behütet;
Drum ich billig
Und was lebt und ſich bewegt,
Den Tag anſchauet,
Ueber Deine Güt uns freuen.

Es iſt nicht weit der Tag des Herrn,
Gott wird Himmel und Erd verkehr'n,
Die Böſen und die Frommen
Müſſ'n alle ſtehn vor Gottes G'richt,
Keiner kann ſich abziehen nicht,
Und ihren Lohn bekommen.
Wer ſich chriſtlich
Hier in Reu und Leben neu
Zuvor thut ſchicken,
Der wird ewiglich erquicket.

Dein Wort, den Glanz helle und ſchön,
So lieblich anbricht aus Zion,
Laſſ leuchten und ausſcheinen,
Daſſ nicht die dunkle finſtre Nacht,
Daraus wir ſein zum Licht gebracht,
Uns wieder übereilet!
Ach Herr, abkehr
Falſche Lehr, Dein Reich vermehr,
Dich zu uns wende,
Dein Wort ſtärk uns bis ans Ende!

Hilf, daſſ ich geh in Deinem G'leit
Auf dem Weg der Gottſeligkeit
Und mich für Sünden hüte,
Dein heiliger Geiſt mich leit und führ
Und mein Herz, Wort und Werk regier
Durch Deine große Güte,
Bis ich ſelig
Aus der Welt, wann Dirs gefällt,
Von hinnen ſcheide
Und Dich ewig lob und preiſe.

Wer ſich die Mühe geben will, die oben erwähnten Glaſenappſchen Lieder mit den ſoeben vorgelegten Hekenbergs zuſammenzuhalten, wird geſtehen müſſen, daß dieſe ſich neben jenen in Wahrheit ausnehmen wie das Licht neben dem Schatten, aber zugleich, daß ſie mehr Beachtung verdienen, als ihnen bisher zu Theil geworden. Statt noch weiter Proben anzuführen, wende ich mich zur Beſprechung dreier lateiniſcher Schriftchen ſeiner Hand, ſämmtlich auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel aufbewahrt, weil ſich aus ihnen ſein Charakter und Lebensgang etwas näher erkennen läßt.

Die erſte Schrift, eine Gedächtnißrede, wurde im Jahre 1589 zu Uelzen gedruckt. Sie galt dem Sohne des biſchöflich-verdiſchen Kanzlers Heinrich Borcholdt, mit Namen Statius, welcher im Mai des genannten Jahres als angehender Rechtsgelehrter zu Tübingen verſtarb, oder, wie Hekenberg ſich auf dem Titel ausdrückt, „aus den gefahrvollen Syrten dieſes in den ruhigen Hafen jenes Lebens ſchiffte". Mit dieſen Worten deutet er ſchwerlich inſonderheit darauf hin, daß jener zuvor in Heidelberg „durch die Menſchengloſſen der Reformirten ſchmeichleriſch irre gemacht" ſich eine Zeitlang des Abendmahls enthalten und viel Unnöthiges davon disputirt habe, als worüber ſich deſſen ſonſt nicht übler Leichprediger, Magiſter Sigwardt zu Tübingen, S. 40 ſeiner Rede ereifert. Dem weiter aus- und tiefer einſchauenden Hekenberg ſchwebten dabei ſicherlich noch andere, drohendere Syrten dieſes Lebens vor. Nach ſeiner Schrift zu urtheilen war er ſchon dazumal der lateiniſchen Sprache eben ſo mächtig, als in den alten Autoren, den Kirchenvätern, dem Worte Gottes heimiſch. In welchen Jahren er zu der Zeit geſtanden, wo er dem Obgenannten ſein Denkmal der Liebe ſetzte, findet ſich nirgend angegeben. Jung war er noch, das beweiſt ſchon ſeiner Worte Kraft, Fülle und Schwung. Zu der Borcholdt'ſchen Familie muß er früher in einem nahen Verhältniſſe geweſen ſein, muthmaßlich in einem Dienſtverhältniſſe zu deren Haupte. Im Hinblick darauf ſagt und klagt er S. 4: „Vier Jahre ſind es her, da verlor ich, nicht ohne des

höchſten Grames Bitterkeit zu koſten, meinen Herrn Heinrich Borcholdt. Als ein fruchtbringender Baum ſank er fern von uns dahin. Die Zweige, Kinder und Hausleute, wurden zerſtreut. Auf mich Armen, dem ſein lieblicher, dichter Schatten und Schutz gebricht, brennt nun des Mißgeſchickes Gluth hernieder." Bei allem Glauben, allem Hoffen, womit er ſich aufzurichten bemüht iſt, ſtreift er ſeine Lebensmattigkeit und Sterbeſehnſucht doch nicht gänzlich ab, die ſelbſt aus den beſprochenen Titelworten klingt.

Die zweite Schrift, im Jahre 1606 zu Jena veröffentlicht, iſt ein Tractat. Auf dem Titel bezeichnet er ſich als „aus Walsrode gebürtig", mithin als Lüneburger. Die Widmung nennt als ſeine Gönner und Wohlthäter die von Hoym, unter welchen damals einer, mit Namen Siegfried, Erzkanzler des Bisthums Halberſtadt war. Der Inhalt dieſes Tractats iſt eine Beſchreibung des „chriſtlichen Lebensweges", worauf man aus dem engen Jammerthal der Erde zu des Himmels weitem Freudenſaal gelangt. Wie ein Maler mit einem geringen Blatte die Ausſicht auf viele Gegenſtände eröffnet, alſo Hekenberg mit dieſer Schrift von wenig Seiten. Die Stürme der Jahre haben ihn feſter von Charakter, im Reden von Gott maßvoller, des Schweigens von ſich ſelbſt kundiger gemacht. Ohne ein Feind der Philoſophie zu ſein, weiſt er ſie doch in ihre Schranken, ſobald ſie das Innerſte der Wahrheit und des Troſtes aufthun will. Wer mit ſeinem natürlichen Verſtande das Göttliche zu erfaſſen ſucht, kommt ihm gerade ſo thöricht vor, als wer ein glühend Eiſenſtück, ſtatt mit der Zange, mit dem Finger angreift. Nur die heilige Schrift ebnet die Bahn zu der Weisheit, die aller Weisheit Krone iſt, das heißt zu Chriſto. Chriſtus aber bildet ſich vor ſeinen Augen in dem barmherzigen Samariter ab, welcher des Unglücklichen Wunde nicht ſchnitt noch brannte, ſondern mit Oel und Wein benetzte. In ſolcher Weiſe ſinnig, farbig iſt ſeine ganze Darſtellung. Man merkt, daß ihm ein poetiſch Gemüth mitgegeben war. Sprüche der Kirchenväter, ſonderlich der Bibel gießt er formenkundig hie und da in lateiniſche Verſe um. So ſteht im Anhang eine längere Elegie als Ausführung des Wortes: Niemand kann zween Herren dienen, und als Schilderung der Weltlinge und Geizigen, die vom Chriſtenwege abirren. Seiner Anlage gemäß, aber zugleich in der Abſicht, daß ſeiner Leſer Einfalt hohe Dinge um ſo eigentlicher verſtehe, macht er gern und oft von Allegorien Gebrauch. Man beachte vornämlich ein längeres, auch in die Harmonie aufgenommenes deutſches Gedicht vom „Seelenbett, darin der Menſch ſanft ruhen und für allem Unfall des Leibes und der Seelen geſichert ſein kann", mit dem Anfang: „Der Schlaf, ein edel Gab des Herrn, dem Menſchen thut viel Sorg verwehrn; der Leib dadurch Erquickung hat von aller Arbeit früh und ſpat. Aber noch ein viel ſanftre Ruh Die Seel erlangt, wann's kommt dazu, daß ſie in Gott und ſeiner Gnad Liebliche Ruh und Friede hat."

Die dritte Schrift, im Jahre 1636 zu Quedlinburg herausgekommen und „Der Herr iſt mein Theil" betitelt, iſt eine in ſieben Mal ſieben einzelnen lateiniſchen Diſtichen verſuchte Variation und Beleuchtung dieſes Themas vom höchſten Gut. Es war Hekenbergs Lieblingsthema, das er auch in einem beſonderen und beſonders beweglichen Gedichte der Harmonie „Freude im Herrn" behandelt. Darin heißt es S. 193 in Strophe 3—5:

Mein höchſter Schatz, mein Freud und Wonn,
Du allerliebſter Gottesſohn,
Wenn ich dich hab, was will ich mehr?
Das Zeitlich ich gar nicht begehr,
Denn Du mir tauſendmal lieb'r biſt,
Als Alles, was auf Erden iſt.

Es ſei zu Tage oder Nacht,
Mein Herze allzeit zu Dir wacht,
An allem Ort ich ſuche Dich,
Von dir gedenk und rede ich.
Und habe meinen Troſt allein,
Jeſu, am ſüßen Namen dein.

Und ob mir gleich mit Weh und Ach
Mein Leib und meine Seel verſchmacht,
So biſt und bleibſt Du doch mein Theil,
Mein Gott, mein Troſt, mein ewigs Heil,
Auf welchen ich verlaſſe mich
Bis an mein End beſtändiglich.

Auf dem Titel dieſer Schrift nennt er ſich „den ältern", im Unterſchied von ſeinem oben erwähnten Sohne Albert. Er muß alſo damals ſchon länger verheirathet geweſen ſein. Gerade deshalb traf ihn des wirrſalsvollen Krieges Weh und Ach doppelt und dreifach. Ohne Familie ließ ſich die in jenen unſichern Zeiten oft Knall und Fall eintretende Amt- und Hülfloſigkeit viel leichter tragen. So ſchrieb Calixt bereits 1631 einem ſeiner Schüler: „Du kannſt Gott danken, daß Du noch unbeweibt biſt." Hekenberg widmete dieſe Schrift dem Gedächtniß der Gräfin Dorothea von Oldenburg, welche im März 1636 als Canoniſſa zu Quedlinburg geſtorben war. Daß er an dieſem Orte eine amtliche Stelle eingenommen, geht aus keinem Worte hervor. Wohl aber ergiebt ſich aus einigen Schlußverſen, daß er früher und wohl auch in oder bald nach der Zeit, wo er ſeinen zu zweit genannten Tractat ſchrieb, Organiſt zu Ermsleben war, einem der Hoym'ſchen Familie zugehörigen Gute. In dieſen Verſen ruft er aus, es ſei ihm ſchlimm ergangen, ſeit er mit Verluſt all ſeiner Habe von dieſer Stätte des Friedens zu ſcheiden, als alter Mann in die weite Welt hinauszuziehen genöthigt worden, aber der Herrgott lebe ja noch, deſſen Macht im Behüten größer ſei als der Menſchen Macht im Bedrängen, und werde ſich gewiß bei ihm und der geplagten Erde als Spender des göttlichen Friedens erweiſen, ſobald es Zeit ſei. Oder wie er in der Harmonia ſingt: „Des Herren Wort iſt wahr, es fällt von dir kein Haar; kein Unfall kann dir ſchaden, wenn Gott es nicht will haben; Gott kann und will dich retten aus allen deinen Nöthen." Was über die drei Schriften Hekenbergs mitgetheilt iſt, zeigt ſo viel, daß wir in ſeinen Liedern die formlos entſtandenen Werke eines durch Trübſal zur Geduld, durch Geduld zur Erfahrung, durch Erfahrung zur Hoffnung geführten Greiſes zu ſehen haben, richtiger geſprochen, die Herzensklänge eines ſolchen.

Chr. Oberheu.

Wilhelm Kieſſelbach: Der Gang des Welthandels und die Entwickelung des europäiſchen Völkerlebens im Mittelalter. Stuttgart, Cotta. 1860.

Wenn der Verfaſſer ſogar unter ſeinen nationalökonomiſchen und politiſchen Fachgenoſſen nicht ſehr viel Theilnahme für ſein ſchönes Buch hofft, weil ſeine „realiſtiſchen Anſchauungen noch immer ſehr wenige Anhänger" zählen, ſo könnte es deſto wunderlicher erſcheinen, daß wir in dieſer Zeitſchrift von ſeiner Arbeit ausdrücklich reden wollen. Aber es fehlt uns nicht an Recht dazu, wie eben unſere weiteren Mittheilungen zeigen werden. Die chriſtliche Wiſſenſchaft kann nur mit Genugthuung bemerken, daß auf anderen Gebieten Methoden eingeſchlagen und Reſultate gewonnen werden, die ihr als Beſtätigung und weitere Anregung dienen können. Welch ein weitreichender Satz iſt es nicht ſchon, den Herr Kieſſelbach im Anfang ſeiner Unterſuchung ausſpricht, „daß eine jede, gegenwärtig beſtehende und von unſerem Denken geforderte geſellſchaftliche Inſtitution ihren Urſprung auf eine Thatſache, auf eine Angewöhnung der Menſchen zurückleitet, die ſich nur deswegen durch die Jahrhunderte hin zu erhalten vermochte, weil ihr eben von vorneherein ein ökonomiſch-ſociales Geſetz innewohnte, welches erſt allmählich erfaßt und dann ſelbſtbewußt ausgebildet ward." Freilich erſtreckt ſich bei dem Verfaſſer die nächſte Begründung dieſes Gedankens nur auf die Entſtehung des Metallgeldes.

Es wird gezeigt, wie Indien, im Beſitz faſt aller Gebrauchsgüter mit Ausnahme des Edelmetalls, Anlaß gegeben hat, daß die anderen Völker allmählich die Metalle zum künſtlichen Werthmeſſer aller Gegenſtände machten. Unter dieſen anderen Völkern tritt Babylon als Centralpunkt hervor, auch als ausſtrahlend nach Weſten in die „thalattiſche Welt", nicht blos in Bezug auf Maß, Münzen, Gewicht, ſondern auch in Bezug auf die „Weisheit der Chaldäer". Dieſer Verkehr nach Weſten hin wird anfänglich von den Phöniciern eingeleitet und auch ſpäter von ihnen hauptſächlich unterhalten. Hierbei verwebt der Verfaſſer ſelbſt die religionsgeſchichtlichen Unterſuchungen von Movers in ſeine Erörterungen, wie er denn auch ſonſt eine erfreuliche Allſeitigkeit des Culturwiſſens an den Tag legt. Eine merkwürdige Rolle fällt den Juden in dieſem Handelsverkehr zu, inſofern ſie geradezu Nachfolger der Phönicier ſind. „Denn, während unter der ausgedehnten Herrſchaft der Römer, der Erben von Alexander's Siegen und Karthago's Wucher, nach und nach alle geſchloſſenen Nationalitäten der alten Welt ſich ökonomiſch, politiſch und culturlich auflöſen und nur eine einzige, von der Tiberſtadt aus in feſten Linien regierte, Völkermaſſe bilden — ein unerläßlicher Uebergang zum Urſprunge der im Chriſtenthume liegenden Menſchheitsreligion im Gegenſatze zu den verſchiedenen nationalſtaatlichen Culten des Alterthums — wird der große wirthſchaftliche Zuſammenhang des „Erdkreiſes" von den heimatlos gewordenen Trümmern des altaſiatiſchen Volksſtammes aufrecht erhalten, aus deſſen Schoße der gewaltige über die Nationen hinausgehende, die ganze Menſchheit umfaſſende, neue religiöſe Gedanke an das Licht tritt. Hätte man da nicht vielleicht einiges Recht, ſich zu der Anſicht hinzuneigen, daß beide Thatſachen nicht ohne alle inneren Beziehungen zu einander ſtehen, und auch nach dieſer Seite hin das inhaltsſchwere Wort der Bibel über „die Erfüllung der Zeit" für das Erſcheinen der „Offenbarung" aufzufaſſen und zu deuten? Dem geiſtigen Leben der Menſchen müſſen, ſobald es gedeihen ſoll, allemal die, wir möchten ſagen, körperlichen Bedingungen, welche es tragen, genau entſprechen. „Durch das Verbot des Zinsnehmens unter einander war den Iſraeliten der Handel unmöglich gemacht; die geringe, im Lande ſtattfindende Bewegung des fahrenden Eigenthums wurde durch die fremden Kaufleute, namentlich Phöniciens, unterhalten. Allein da Paläſtina unmittelbar an jenen Knotenpunkt des damaligen aſiatiſch-europäiſchen Güterlebens grenzt, ſo konnte das Land wohl auf die Dauer unmöglich in der Starrheit ſeines Ackerbauthums verharren. Schon in dem Verlangen des Volkes nach einem Könige, wie ihn die anderen Völker haben, ſpricht ſich die in ſeiner ökonomiſch-ſocialen Gliederung inzwiſchen vorgegangene Veränderung aus; wenn gleich Saul und David der herrſchenden Prieſterkaſte noch mannichfache Zugeſtändniſſe zu machen gezwungen ſind. Unter dem klugen Fürſten Salomon wird dann aber bereits der Handel zu einem entſcheidenden ſtaatlichen Momente bei den Juden. Unmittelbar nach der Thronbeſteigung erobert dieſer König einen Küſtenſtrich am rothen Meere, welcher bis dahin den Idumäern gehört hatte, und ſucht in Gemeinſchaft mit ſeinen phöniciſchen Nachbarn von den neugewonnenen Häfen Elath und Eziongeber aus an dem Verkehre mit Indien Theil zu nehmen; wie er ebenfalls weſtwärts ſeine Schiffe nach Tarſis ſendet. Dabei wird der Zölle und Abgaben erwähnt, welche die Kaufleute und Krämer an den König zu zahlen hatten. Zu derſelben Zeit treffen wir daher auch ſchon jüdiſche Kaufmannsinnungen in den phöniciſchen Städten an. Freilich erlahmte dieſer Aufſchwung des nationalen jüdiſchen Handels alsbald nach dem Tode des berühmten Herrſchers; allein die nunmehr folgenden inneren Wirren, die Spaltung des Reiches in zwei Theile, beweiſen deutlich genug,

daß ſich durch die Berührung mit dem Auslande zu viele fremdartige Stoffe in den alten Zuſtand der Dinge gemiſcht hatten, um noch eine Rückkehr zu der früheren Verfaſſung zu geſtatten. Endlich wird mit der Zerſtörung Jeruſalems durch Nebucadnezar und der Ueberſiedelung der Juden nach Meſopotamien der noch vorhandene Reſt des Volkes völlig in den Zuſammenhang des altaſiatiſchen Lebens aufgenommen. Denn wie nach dieſer Zeit, als Judäa eine Außenmark des perſiſchen Reiches bildete, in der jüdiſchen Glaubenslehre die bactriſch-perſiſchen Anſchauungen, welche damals über ganz Vorderaſien verbreitet waren, unverkennbar Fuß faſſen; ſo hatten auch von Babylon aus jüdiſche Kaufleute in den verſchiedenen Marktplätzen Perſiens und Syriens Niederlaſſungen gegründet, die ſie ſogar in der Folge (500 n. Chr.) in Geſtalt einer Colonie von 2000 Seelen bis nach Malabar in Indien ausdehnten. Der außerhalb der Heimat verbleibende jüdiſche Bevölkerungstheil ging ſomit fortan in den phöniciſchen Zwiſchenverkehr auf; und ſelbſt nach Paläſtina hinüber ſpannten die benachbarten großen Handelsplätze nunmehr ſo viele verknüpfenden Fäden, daß einige Jahrhunderte ſpäter Ezechiel mit einem Schmerze über den Untergang von Tyrus wehklagt, als ob er den Fall der eigenen Vaterſtadt beweine. Deswegen fällt auch die nach Alexanders verheerendem Zuge herrenlos gewordene phöniciſche Handelsherrſchaft gleichſam von ſelbſt den Juden in die Hände. Sie ſind jetzt in bedeutenderer Anzahl ebenfalls „umherwandernde“ Kaufleute geworden; obſchon in der urſprünglichen Heimat das alte Ackerbauthum immer noch vorherrſchen mochte. Denn innerhalb der Grenzen von Paläſtina ſelbſt konnte der aſiatiſch-europäiſche Weltverkehr allerdings nur bruchtheilartig als Durchfuhrvermittelung getrieben werden. Als jedoch am Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chriſtus die Ptolemäer den indiſchen Güterzug durch Aegypten zu leiten beſtrebt waren, und demgemäß Philadelphus die neugebauten Häfen an der Oſtküſte ſeines Landes, Berenice und Myos Hormos, mit der Stadt Koptos am Nil durch Straßen in Verbindung ſetzte, fanden die Juden in Alexandria die bereitwilligſte Aufnahme. In Folge deſſen liegt fortan eine lange Zeit hindurch im Delta der Mittelpunkt ihrer Handelsbeziehungen, welche ſie, gemäß der alten Welthandesconjunctur, von da aus, oſtwärts wie weſtwärts, gleich den Phöniciern vor ihnen, über die Erde verzweigen. Es gewinnt demnach ſchon dadurch eine hohe Wahrſcheinlichkeit, daß die heutigen Iſraeliten in Europa von dem zu Alexandria wohnenden jüdiſchen Kaufmannsſtamme herzuleiten ſind.“ „So waren denn die Iſraeliten, wenn auch ohne eine geſammtſtaatliche Form, nur durch ihre Religion noch als Nation beſtehend, recht eigentlich die Erben des phöniciſchen Handels geworden; indem ſie nicht nur unter den Römern, den mercantilen Zuſammenhang der alten Welt aufrecht erhielten, ſondern auch die erſten Verzweigungen des aſiatiſchen Verkehrs in das beginnende Ackerbauleben des inneren Europa vermittelten. Martian ſagt in ſeinen Erklärungen des Ezechiel ausdrücklich: „Bis heute wohnt in den Syrern ein ſolcher eingeborener Geſchäftseifer, daß ſie des Gewinnes wegen die ganze Erde durchziehen; und ſo groß iſt ihre Luſt zu handeln, daß ſie überall innerhalb des römiſchen Reiches zwiſchen Kriegen, Mord und Todtſchlag Reichthümer zu erwerben trachten.“ Ihr Geſchäft aber beſtand, wie einſt das phöniciſche, hauptſächlich in dem Austauſche der aſiatiſchen Waaren gegen europäiſche Metalle, und ferner in dem Geldhandel ſelbſt, deſſen Urſprung, wie das Zinſennehmen, ja ebenfalls auf Sidon und Tyrus zurückgeführt wird. In ihnen fanden die aſiatiſchen Fürſten wie die Römer wohl die beſten Pächter der öffentlichen Einnahmen. Joſephus erzählt in ſeinen Alterthümern, daß Ptolemäus Euergetes die Einkünfte von Cöleſyrien, Phönicien und Judäa mit Samaria anfangs für

8000 Talente verpachtet gehabt, dann aber ein Jude dieſelben um das Doppelte gekauft habe. Und im Suchen nach Gold und Silber, dieſer einzig möglichen Gegengabe für Indien, zogen dann die Juden auch ſchon ſehr früh in das Innere von Europa hinein. Unwahrſcheinliches liegt daher nichts in der Sage, daß bereits vor Chriſti Geburt Iſraeliten ſich in einigen uralten Städten von Binnendeutſchland, z. B. Mainz, Worms, Ulm und Regensburg aufgehalten haben. Wie einſt die Phönicier an den Küſten Europas die jungen Völker den Gebrauch von Gold und Silber als Geld gelehrt hatten, ſo führten jetzt ihre jüdiſchen Nachfolger unter dem Schutze der römiſchen Heere die Barbarenhorden in der Mitte unſeres Erdtheils in den Kreis des allgemeinen Güterlebens ein." Die nun folgende Darſtellung bezieht ſich auf die erſte Hälfte des Mittelalters und hier iſt es wiederum intereſſant, zu beobachten, wie bei der Herrſchaft des Islam ſofort die abgebrochenen alten Handelsbeziehungen zu Aſien wieder aufgenommen werden. Die religiöſen Vorſchriften des Koran treten dabei in ein neues Licht, wiewohl es nicht richtig iſt, zu ſagen, daß dieſelben von vornherein nationalen reſp. nationalökonomiſchen Rückſichten ihre Entſtehung verdanken. Darnach iſt dieſes etwas zu beſſern, was Herr Kieſſelbach ſagt, S. 34: „Und wenn die Pflicht des Gläubigen, wenigſtens einmal in ſeinem Leben nach der Kaaba zu wallfahrten, ein klug centraliſirendes Gebot des urſprünglich patriarchaliſchen Nomadenſtaates in ſich ſchloß; ſo hielt gleichfalls der Handel der auseinanderſtrebenden Bewegung in den einzelnen arabiſchen Kalifaten eine einigende Macht entgegen. Um die kaufmänniſchen Reiſen zu erleichtern, gebot der Koran Gaſtfreundſchaft; auf den Hauptſtraßen wurden Waſſerbehälter und Karawanſereien angelegt, und die Chalifen richteten ſchon eine Poſt ein. Das ganze ungeheure arabiſche Weltreich mit allen ſeinen Beſtandtheilen von Spanien an bis zu den Völkern an den Quellen des Indus, des Nil und am Niger hin, und mit der einen herrſchenden arabiſchen Sprache iſt gewiſſermaßen eine räumliche Verkörperung der alten aſiatiſch-thalattiſchen Commerzconjunctur, welche, unbekümmert um das mittlere, dem Chriſtenthume angehörende Europa, ſeine eigenen Kreiſe zieht; bis die inzwiſchen durch den Donauſtrom, die Oſt- und Nordſee an Reichthum und Beweglichkeit gehobenen nordweſtlichen Binnenländer in den Kreuzzügen ihren unmittelbaren Antheil an der aſiatiſchen Welt vom Islam zurückfordern."

Etwas weiter unten entwickelt der Verfaſſer, welche Folgen die Entſtehung des Handelsmittelpunktes Byzanz für die Donauländer haben mußte, wie insbeſondere die Binnenländer dadurch von den Juden unabhängiger wurden. „In Deutſchland, welches die Iſraeliten lange in hohen Ehren hielt, und wo ſie zu großen Reichthümern gelangt waren, wurden ſie erſt nach völligem Erblühen des Donauhandels, den ſie namentlich in Regensburg gleichfalls an ſich zu reißen ſuchten, von dem ſelbſtſtändiger werdenden deutſchen Bürgerthum allmählich bei Seite gedrängt, da nun nicht mehr, wie noch unter den Ludolfingern, Jude und Kaufmann gleichbedeutend war. Bis dahin hatte Karl der Große den Juden nur verboten gehabt, Frucht- und Weinhandel, d. h. Handel mit einheimiſchen Producten zu treiben, und ſie gelegentlich geſtraft, wenn ſie goldene und ſilberne Kirchengeräthe an ſich brachten, welche die Geiſtlichen an ſie verkauften. Je mehr dann aber im elften Jahrhunderte die weſtlichen Städte des deutſchen Kaiſerreiches in die Höhe kamen, um ſo wilder wurde der Haß derſelben gegen die Juden, welche bis dahin als Kaufleute dieſelben Rechte, wie die übrigen Bürger, beſeſſen hatten. Durch den Wettbewerb der zum Handel übergehenden Städter, auf dem nationalen Boden, den der Verkehr in ganz Europa mit der weiteren Entwickelung des Bürgerthums anzuſtreben begann, wurde der iſraelitiſche Fremdling immer weiter aus dem Be-

triebe des großen zwiſchenländiſchen Austauſches verjagt und fortan einzig auf den Schacher und Wucher hingewieſen. Denn Fremdling war der Jude trotz der ſeit ſeinem erſten Auftreten verfloſſenen Jahrhunderte in dem agricolen Europa geblieben. Es läßt ſich zwar urkundlich nachweiſen, daß die gewöhnlich herrſchende Anſicht, der Hebräer habe bereits beim Beginn des Mittelalters keinen Grund und Boden in Deutſchland beſitzen dürfen, durchweg falſch iſt. Das gegen die Iſraeliten in den meiſten Ländern erlaſſene Verbot, ſich anzukaufen, iſt eine zum Schutze des kleinen Grundbeſitzers ergriffene Maßregel aus einer Zeit, als ſchon die Juden nicht mehr den levantiniſchen Handel in Deutſchland und Frankreich beſorgten, als ſie vielmehr bereits, und meiſtens blos durch die äußere Gewalt, von Großkaufherren zu feilſchenden Detailverſchleißern geworden waren. Dagegen iſt eine ausgemachte Thatſache, daß ſie ſich in der Mehrzahl von vorneherein nicht angekauft haben. Der Grund dieſer Erſcheinung iſt ein doppelter. In erſter Linie geſtattete ihnen der in ihren Händen liegende ausländiſche Verkehr nicht, feſte Wohnſitze zu gründen und ſo nebenbei Ackerbau zu treiben. Der Handel der früheren Zeit erforderte ein fortwäheendes Hin- und Herreiſen; eine Nothwendigkeit, die es ſattſam darthut, warum die ſeßhaften germaniſchen Stämme nicht ſogleich in die commercielle Periode übergehen. Und zweitens war in dem Feudalverbande des Mittelalters, ſelbſt noch unter den Hohenſtaufen, ſehr wenig Land zu Kauf feil. Wie konnte es auch einem freien Grundbeſitzer damals einfallen, ſein Allod, von dem er lebte, gegen Geld zu veräußern, für das es ja nicht, wie gegenwärtig, Zinſen tragende Anlagen gab? Es wäee demnach für die Juden nur übrig geweſen, als Lehnsleute der Adeligen einzutreten, woean ſie aber, wenn ſie nicht Leibeigene werden wollten, der auf das Evangelium zu leiſtende feudale Huldigungseid verhinderte. Später, als ſie in Deutſchland Reichskammerknechte, d. h. nicht an die Scholle gebundene Leibeigene des Kaiſers, geworden waren, konnten ſie auch ſich Niemandem anders mehr zu eigen geben, um dadurch feſten Fuß auf dem Acker zu gewinnen. Mithin blieben ſie an Abſtammung, Bekenntniß und Geſchäft zugleich Fremdlinge in den Ackerbauländern; in welcher Eigenſchaft ſie dann unterlagen, als die Geſchlechter der Städte und die mit dem Chriſtenthume eng verwebten Zünfte und Innungen der Handwerker den Verkehr des beweglichen Eigenthums an ſich zu reißen begannen. Verloren aber auch dergeſtalt die Iſraeliten, die Schüler der alten Phönicier, den Weltwaarenhandel an das Bürgerthum Europas, das ſie doch erſt hervorgerufen hatten, ſo war damit ihre handelsgeſchichtliche Miſſion noch keineswegs beendet. Wie in der körperlichen Welt die Natur bei ihren Schöpfungen in jeder Hinſicht ſparſam und haushälteriſch zu Werke geht, wie ſie faſt immer die Stoffe abſterbender Gebilde zu neuen Organiſationen, ſtill ſchaffend, zu benutzen weiß; ſo ſcheint ſie auch in der Menſchheitsgeſchichte keinen einmal ausgeſponnenen und verwebten Faden je ganz verloren geben, ſondern ſtets aufs neue, obſchon in veränderter Weiſe, benutzen zu wollen — ein geheimnißvolles, geſellſchaftliches Walten, das bisher die Aufmerkſamkeit der Hiſtoriker viel zu wenig auf ſich gezogen hat. Aus den Gewerben der Städte theilweiſe verdrängt, geht der Jude aufs Land hinaus und bildet wiederum für die von dem Handel noch unberührten Gegenden das Syſtem der Capillarcanäle, welches den in den Hauptadern pulſenden Strom des Güterlebens in die entlegenſten Theile des Organismus führt. Als Hamſter des ökonomiſchen Getriebes ſammelt er die nebenbei in den Staub getretenen Fruchtkörner der allgemeinen Ernte auf, um mit dem ſo gewonnenen Capitale, ein Vorläufer der nachfolgenden größeren Geſchäftsverbindungen, den Hirten und den Bauern in das über den ganzen Erdball verbreitete Netz des Austauſches von

Rohproduct und Fabricat hineinzuziehen. Das Auge auf den gesammten, in allen seinen einzelnen Theiien ineinander greifenden Bau der europäischen Gesellschaft gerichtet, muß man sich eingestehen, daß der Jude am Anfang des Mittelalters eine wirthschaftliche Nothwendigkeit war und in den reinen Ackerbauländern auch gegenwärtig noch nicht entbehrt werden kann.

Wo dagegen die Israeliten sich in den Städten zu halten wußten, nehmen sie fortan den Geldhandel vorwiegend in ihre Hand; auch ein Erbtheil ihrer phönicischen Vorfahren, mit welchem die jungen Völker Europas noch nicht umzugehen wußten — sie legen daselbst den Grund zu dem Banquierthum unserer Tage."

Von Seite 66 an beginnt der Verfasser den Umschwung zu erörtern, welchen der Welthandel während der Kreuzzüge erfuhr. Gewiß hat er darin Recht, daß man die andauernden Heerfahrten der europäischen Völker zur Wiedereroberung des heiligen Grabes nicht aller weltlichen Rücksichten entkleiden kann und daß selbst damals „das Läuten der Glocken" allein, solche Bewegung nicht so lange in Gang erhalten haben würde. „Es ist ein eigenthümliches Geschick in der Entwickelung des europäischen Lebens, daß der Ursprungsort unsrer Religion so frühe dem staatlichen Besitze der christlichen Welt entzogen ward. Wäre es wohl Rom gelungen, sich zu seiner hierarchischen Stellung emporzuarbeiten, wenn der byzantinische Kaiser Syrien und Palästina zu behaupten verstanden hätte? Wer an die leidenschaftlichen Ausbrüche denkt, mit denen von Gottfrieds von Bouillon Eroberung an bis auf den heutigen Tag die lateinischen und griechischen Priester ihren Kampf um den Alleinbesitz der heiligen Grabkirche geführt haben, der möchte versucht sein, zu glauben, daß, ohne das glückliche Dazwischentreten der Araber zur Zeit der losbrechenden Concurrenz der beiden Pontifices, Rom schwerlich die Muße und die Fähigkeit aufzuwenden gehabt haben würde, deren es zur Begründung seiner abendländischen Hierarchie bedurfte. Aber in demselben Augenblicke, in welchem Papst Hildebrand die geistliche Herrschaft in seine gewaltige Hand nimmt, sendet die römische Kirche ihre europäischen Streiter nach Syrien. Die Weltmacht der Tiara stand nicht fest, sobald sie Gefahr laufen mußte, daß ihre griechische Nebenbuhlerin früher oder später ihrerseits sich jener Plätze wieder bemächtigen würde, welche in dem ganzen geistigen Leben der damaligen Menschheit eine so große Rolle spielten. Und diese Auffassung, in der zwischen Rom und Byzanz herrschenden Eifersucht einen der gewaltigsten Hebel der Kreuzzüge zu suchen, erhält noch durch die gleichzeitige Lage der Dinge am Bosporus weitere Anhaltspunkte. Da nämlich die griechischen Kaiser selbst zu ohnmächtig waren, die Levante den Sarazenen wieder zu entreißen, so entsprach es ihrem religiösen, staatlichen und wirthschaftlichen Vortheile, daß auch das an Rom gefallene Abendland in keine engere Verbindung mit den Mauren träte. Es ist fürwahr nicht allein die Furcht, die Venetianer möchten den arabischen Völkern Schiffsbauholz, Helme, Schilde, Schwerter und Lanzen verkaufen, welche den griechischen Kaiser Leo V. veranlaßte, den italienischen Kaufleuten allen Verkehr mit Syrien und Aegypten bei einer Strafe von hundert Pfund Gold zu untersagen. Durch den bis dahin stattgehabten Abbruch des europäisch-levantinischen Handels war ja Konstantinopel das einzige Emporium für den indisch-europäischen Austausch geworden. Und außerdem ward mit jenem Verbote dem Stuhle Petri jede Möglichkeit abgeschnitten, seine Finger nach dem Osten auszustrecken — es gingen keine Kauffahrteischiffe mehr von Italien nach Syrien."

„Wir behaupten nicht, daß die Kreuzzüge in Folge dieser staatlich-hierarchischen Intriguen mit klarem Bewußtsein eines vorgesteckten Zieles in Gang gesetzt wor-

den ſind; das hieße, auch abgeſehen von dem Mangel an geſchichtlichen Beweismitteln hinſichtlich der einzelnen dabei ins Spiel kommenden Perſönlichkeiten, den Menſchen jener Zeit einen Ueberblick über die politiſchen Verhältniſſe eines ganzen Erdtheils in Bezug auf Gegenwart und Zukunft zueignen, wie er ſelbſt heute bei unſeren ausgebildeten wiſſenſchaftlichen und techniſchen Beihülfen nur einem Staatsmanne erſten Ranges innewohnen kann. Unſere Meinung geht vielmehr blos dahin, daß, weil am Schluſſe des elften Jahrhunderts ein Theil der Weltconſtellation in der gezeichneten Weiſe dalag, jene mehr oder weniger vielleicht individuell angeregten Wanderfahrten der abendländiſchen Völker ſchon allein deswegen eine nachhaltigere Bedeutung erlangt haben."

Ein ſehr lehrreicher Abſchnitt zeichnet die Entwickiung des geſellſchaftiichen Lebens vom Jägerthum zum Nomadenthum und Ackerbauthum, die damit verbundenen Anfänge der Arbeitstheilung und die innere Nothwendigkeit der Paarehe, „denn nur die einzige Gattin vermag auf die Dauer das bei der Untheilbarkeit des Hofes oder Reiches unveräußerliche Vorrecht eines Erben aufrecht zu erhalten." Auch begreift man, warum bei verwaltendem Ackerbauſyſtem das altdeutſche Recht kein wirkliches Privateigenthum im heutigen Sinne des Wortes kennt, wie die Familie ideell das Eigenthum beſitzt. Der ganze feudale Staat in ſeiner Nothwendigkeit, in ſeinen ſchönen und übeln Seiten tritt vor unſer Auge. Sodann zeigt ein neuer Abſchnitt, wie in dieſe Bildung das Chriſtenthum und die Kirche eingegriffen, reſp. Einwirkungen von dorther erfahren hat. Hier begegnen uns einige veraltete theologiſche Vorſtellungen oder vielmehr dilettantiſche Meinungen, wie ſie etwa zu Schillers Zeit Mode waren. Das hebräiſche Volk wird ohne genauere Sonderung geiſtig hochbegabt genannt, um hinzufügen zu können, daß die „Lehre Chriſti vielleicht als das natürliche Ergebniß der geſammten altaſiatiſchen Geſchichte erſcheine." Auch wird Jeſus mit ſonderbarer Unkenntniß ein eſſeniſcher Philoſoph genannt, überhaupt erſcheint bei ihm das Chriſtenthum immer als Lehre. Nichtsdeſtoweniger ergeben ſich dem Verfaſſer bei ſeiner unbefangenen culturhiſtoriſchen Schätzung manche richtige Beobachtungen über den Segen, den die ſocialen Zuſtände durch das Chriſtenthum erfahren haben. Man ſieht, warum der römiſche Staat, ſo lange er ſich auf die Reſte der ehemaligen Stadtverfaſſung und die römiſch-italiſche Nationalität ſtützt, ſich des Chriſtenthums erwehrt; und wie Conſtantin dazu kam, als der politiſche Organismus des Reiches nicht mehr in unmittelbarem Zuſammenhang mit ſeinen ehemaligen italiſchen Grundlagen ſtand und nationaler Sonderheit entbehrte, zugleich nach Byzanz zu ziehen und das Chriſtenthum, die allgemeine Religion, als einen weitern Hebel für die Centraliſation der Regierung in Anwendung zu bringen. Von ſelbſt ergiebt ſich auf dieſe Weiſe die griechiſch-ſlaviſche Cäſareopapie. Anders war es in Italien. Hier beſchreibt der Verfaſſer die Entſtehung der chriſtlichen Geſellſchaftsverfaſſung in ſeiner ſchon bekannten pragmatiſchen Weiſe. Für gewiſſe Liebhabereien wird es peinlich ſein zu leſen, wie die volle Entwickelung des Klerus erſt aus der Arbeitstheilung entſteht und wie gewiſſe kirchenpolitiſche Sätze anſtatt aus dem Chriſtenthum vielmehr aus der feudalen Form der vorweltlichten Kirche entſprungen ſind. In einem weitern Kapitel erſcheint das Kirchenregiment ſchon ſo weit erſtarkt, daß ein Kampf der beiden Schwerter Gottes entſtehen konnte. Der Papſt begünſtigte ſtets die einzelnen Vaſallen in Deutſchland und Frankreich, welche ſich unabhängig machen wollten, ſobald ſie ſich nur nicht vom Zehnten losmachen wollten. Durch dieſe Fürſten, wie durch den Gewerbfleiß Italiens, der, in Folge des byzantiniſchen Handels entſtanden, gegen die deutſche Oberherrſchaft reagirte,

hinlänglich gekräftigt, konnte der Kirchenfürſt ſo zähe auftreten. Der Cölibat lag in derſelben Richtung der Politik. Hören wir eine Stelle, S. 174: „Die Kirchenverſammlung vom Jahre 1059 hatte ſchon, wie oben hervorgehoben worden iſt, die Wahl des heiligen Vaters der Selbſtbeſtimmung der Stadt Rom anheimgegeben. Der Mittelpunkt des entworfenen Gebäudes ſtand ſomit bereits auf eigenen Füßen; es kam alſo jetzt nur darauf an, auch die Radien in ſtraff angeſpannten Linien zu demſelben hinzuziehen, d. h. die geſammte Geiſtlichkeit von dem Sonderleben ihrer Sitze zu trennen und fortan einzig an den Papſt zu ketten. Das iſt das eigentliche Ziel des Cölibates, auf deſſen unbedingte Innehaltung vorerſt bei der höheren Geiſtlichkeit Gregor VII. ſo hartnäckig drang. Mit der Androhung des Bannes gegen jeden Geiſtlichen, der ein Kirchenamt aus den Händen eines Laien annähme, verband ſich für die Prieſterfürſten das ausnahmsloſe Verbot der Ehe. Unter dem angeblichen Bemühen, die verfallene Kirchenzucht wieder herzuſtellen, ſuchte er der centrifugalen, auf die Erblichkeit der Güter und Würden ſtets hinarbeitenden Bewegung des Ackerbauthums durch die Kinderloſigkeit der Geiſtlichen ein centraliſirendes Gleichgewicht klug entgegenzuſtellen, indem dieſelbe dem römiſchen Stuhle von Generation zu Generation Gelegenheit gab, die klerikalen Aemter der verſchiedenen Grade auf's neue mit ſeinen Getreuen zu beſetzen. Denn mit der Verheirathung der Biſchöfe lief der Papſt geradezu Gefahr, daß die Kirchen ſammt dem dazu gehörigen Gelände, wie es z. B. in der, immer noch etwas ſcandinaviſch-heidniſchen, Normandie geſchah, „förmlich auf Söhne und ſelbſt auf Töchter als Mitgabe übergingen.“ Gegen dieſe Eventualität war der ſo großartig angelegte Plan ſicher zu ſtellen. Hätte Hildebrand wirklich allein der Unſittlichkeit des damaligen geſammten Pfaffenthums, dem furor clericus gegen das weibliche Geſchlecht, ſteuern wollen, ſo war wohl die Geſtattung der naturgemäßen Ehe dazu das einzige Mittel. Aber das Band der Familie durfte die Menge der über die Welt vertheilten kirchlichen Beamten nicht mit dem einen oder dem andern Volke verbinden und ſo an einen heimiſchen Heerd feſſeln. Was heutzutage in der Bureaukratie die Abhängigkeit von dem Staatsſolde bewirkt, ſollte in jenen Zeiten der reinen Naturalwirthſchaft mittelſt des Prieſtercölibats erreicht werden. Mit dem erneuten Verbot der Ehe für die Geiſtlichen ſtand dann ferner eine durchgreifende Umgeſtaltung des Mönchsweſens im nächſten Zuſammenhange. Einſt waren die Klöſter, wie wir geſehen haben, die von Rom aus nach dem Norden vorgeſchobenen Verwaltungsſtationen für die kirchlichen Angelegenheiten geweſen. Von ihnen breitete ſich das Chriſtenthum, die Kultur überhaupt und die Anerkennung von Roms päpſtlicher Macht in weiteren Kreiſen aus. Inzwiſchen hatten ſich jedoch die Klöſter vielfach auf ihren Beſitzthümern zu kleinen, faſt unabhängigen Sonderherrſchaften gemacht, die Mönche waren theilweiſe als Rentbeamten bei den Grundherren beſchäftigt und ſomit verweltlicht; Rom fand in ſeinen nordiſchen Prieſterburgen keinen unbedingten Gehorſam mehr. Gregor glaubte anfangs noch, die Aebte dadurch in ſein Intereſſe ziehen und gegen die ungefügigen Biſchöfe gebrauchen zu können, daß er die Klöſter von den Zehnten losſprach, die ſie bis dahin ihren Epiſcopalkirchen bezahlten. Dann griff er indeſſen zu kräftigeren Handhaben. Es wurden nämlich neue Mönchsorden geſtiftet, die Karthäuſer 1084 zu Grenoble, die Ciſtercienſer und unter ſeinem Nachfolger die Prämonſtratenſer, deren Aufgabe es war, gleich den Sendboten Karls des Großen, als ſtets bewegliche Schar unmittelbar Roms Willen wieder in allen Theilen der Welt geltend zu machen. So oft die Kirchengewalt ſich im Laufe der Geſchichte regenerirt, ſo oft kehren auch dieſe Reiſemönche unter neuen Namen

wieder, bis endlich in den Zeiten der Geldwirthſchaft Loyola die Fäden ſeines Netzes ausſpannte.“ Wir haben keinen Raum mehr, dem Verfaſſer weiter zu folgen wie er darſtellt: die Grundlage des ſtädtiſchen Lebens, das europäiſche Handelsleben ſeit der Wiedereröffnung der Levante, die ſocial-politiſchen Rückwirkungen der fahrenden Habe, den Beginn der Nationalſtaaten und die Entdeckung Amerikas und des Seeweges nach Indien. Für unſre nächſte Abſicht iſt auch in dieſen Kapiteln weniger Mittheilenswerthes zu finden, aber man lieſt ſie doch mit großer Befriedigung, ſowohl wegen der Totalanſchauung als wegen des lehrreichen Details, das dem Verfaſſer ſeine vielſeitigen Studien eingetragen haben. Die practiſche Theologie muß ſich auf ſociale und cultur-politiſche Arbeiten weit mehr einlaſſen als bisher, wenn ſie nicht immer mit kurzſichtigem Blicke in der nächſten Nähe und dabei noch in unſicherer Methode wirken will. Das Wort Gottes „recht zu theilen“ iſt nicht etwas ſo leichtes, daß man die Dogmatik und Exegeſe als die einzigen eſoteriſchen Fundſtätten der dazu erforderlichen Weisheit anſehen könnte.

Das Evangelium in Italien. Ein zeitgeſchichtlicher Verſuch von L. Witte. Gotha, Beſſer. 1861.

Man mag noch ſo ſehr die jetzige Geſtaltung der italieniſchen Verhältniſſe verurtheilen wegen des vielfachen Bruches von Treue und Recht, worauf ſie ruht, und noch ſo ſehr die edlen und nationalen Motive, welche auch dazu mitgewirkt haben, verkennen, man wird dennoch nicht leugnen können, daß manches Gute aus dieſen Umwälzungen hervorgegangen iſt. Wir evangeliſchen Chriſten werden von dieſen Folgen am freudigſten die Religionsfreiheit begrüßen. Durch ſie iſt es möglich geworden, daß in nicht wenigen Städten Ober- und Mittel-Italiens evangeliſche Gemeinden ans Licht getreten ſind und ſich in geſegneter Entfaltung befinden. Wenn aber doch in Deutſchland vieler Orten dieſe Bewegung gleichgültig oder gar argwöhniſch betrachtet wird, ſo mag dies meiſtens durch Mangel an zuverläſſigen Nachrichten bewirkt ſein.

Ein gewiſſes Mißtrauen in die wohlgemeinte, aber nicht immer weiſe Art des engliſchen Propagandamachens; die Meinung, daß die Bewegung meiſtens aus negativem, antipäpſtlichen Intereſſe hervorgegangen ſei, daß ſie vielfach politiſche Tendenzen verfolge, daß bei dem wankelmüthigen Charakter der Italiener doch nicht viel zu hoffen ſei, derlei Vorurtheile haben an der Ungewißheit, was man von den bald ſchmähenden, bald übertreibenden Berichten denken ſoll, einen Halt gefunden. Eine um ſo dankenswerthere Gabe iſt das genannte Buch, deſſen Verfaſſer, ſeit lange vertraut mit dem italieniſchen Volke, Anfangs ſelbſt mißtrauiſch an die Gemeinden herangetreten iſt, nun aber doch in Freude, bei ihnen das Wort und den Glauben gefunden zu haben, in dieſem Buche ein Zeugniß ſeiner Liebe zu den evangeliſchen Chriſten in Italien ablegt. Das Verfahren des Verfaſſers iſt ſtreng hiſtoriſch; er ſchildert die jetzige Geſtaltung der evangeliſchen Gemeinden aus eigener, reicher Anſchauung, aus vielfachem Verkehr mit ihren Häuptern oder nach ſicheren Berichten; aber es kommt ihm darauf an, auch die Entwicklung des gegenwärtigen Zuſtandes zu zeigen. Der Verfaſſer greift daher auf die reformatoriſchen Bewegungen des ſechszehnten Jahrhunderts, das lehrreiche Gegenbild der jetzt beginnenden Regungen, zurück; verfolgt den zarten Faden, der dieſe beiden Epochen des Evangeliums in Italien verbindet, die Waldenſergemein-

den; und beſpricht dann (von Seite 29 an) die neuere Entwicklung. Wir übergehen jene Abſchnitte, die, auf den beſten Arbeiten fußend, in kurzen, lebendigen Zügen beſonders die Leiden der Evangeliſchen unter faſt fünfzigjähriger, ſchonungsloſer und blutiger Arbeit der Inquiſition ſchildern, und wenden uns zu dem Bilde, welches der Verfaſſer von der jetzigen religiöſen Stimmung der Italiener in allgemeinen Umriſſen entwirft. Es iſt bekannt, daß in Italien die Oppoſition gegen das Papſtthum in den weiteſten Kreiſen Boden gewonnen hat, und immer mehr gewinnt. Die weltliche Herrſchaft des Papſtes, die bevorzugte Stellung des Prieſterſtandes, die troſtloſe Verwaltung des Kirchenſtaates hatten faſt bei allen Gebildeten Widerſpruch gefunden, ſchon bevor die Gewalt der politiſchen Ereigniſſe, bevor der Zorn der nationalen Begeiſterung dem weltlichen Unterbau der cathedra Petri ein ſchnelles Ende zu drohen begann. Dieſe Oppoſition geht aber weſentlich von politiſchen und ſocialen Intereſſen, von falſcher Aufklärung und Gleichgültigkeit oder gar Feindſchaft gegen Religion überhaupt aus; ſie iſt an ſich ſo fern von religiöſen Motiven, daß gerade ſie einen Blick in die erſchreckliche Tiefe der Negation auf religiöſem Gebiete thun läßt welche ſich da aufthut, wo einmal die Decke des Formenweſens von den Herzen genommen iſt. Die unheilvolle Anſchauung, die dem italieniſchen Volke tief eingeprägt iſt, daß die weltliche Macht des Papſtes mit der katholiſchen Kirche unzertrennlich verbunden und dieſe mit dem Chriſtenthum identiſch ſei, rächt ſich nun an Lehrern und Schülern; viele, die an dem erſten jener drei Glieder irre geworden ſind, wiſſen keines mehr zu halten. Doch dürfen wir uns freuen, daß die Scheidung, die hier und da von frommen Katholiken in Italien gemacht iſt, zwiſchen dem Kern der katholiſchen Lehre und den äußern Formen der Verfaſſung, des Cultus und Lebens jetzt auch weiterhin zu Anerkennung kommt, wenngleich oft in wunderlich entſtellten Zügen. Doch dies bezieht ſich faſt nur auf die gebildeteren Stände. Denn bei den niederen Klaſſen findet ſich, auch wenn ſie über Papſt, Prieſter und Mönche ſchmollen, viel Anhänglichkeit an die weltlich volksthümliche Form des kirchlichen Lebens und eine große Zufriedenheit, daß man ſo leichten Kaufes mit der Kirche ſeinen Frieden machen kann; und der Bund, welchen kraſſer Aberglaube und Unglaube ſonderlich in den ſüdlichen Gegenden mit einander geſchloſſen haben, wird den neuen Gedanken einen zähen Widerſtand entgegenſetzen.

Von jenen erwähnten Gegenſätzen gegen das Papſtthum iſt der von den evangeliſchen Italienern ausgehende Widerſpruch principiell verſchieden. Es ſind zu beherzigende Worte, welche der Verfaſſer ſpricht, die jungen Gemeinden gegen den Verdacht politiſcher Tendenzen oder gar gewinnſüchtiger Abſicht zu vertheidigen. „Sollten denn die Leute aus ihrer Kirche geſchieden ſein, um ſich durch die Zugehörigkeit zu einer doch immer noch verachteten und gehaßten „Secte“ jede Wirkung in weiteren Kreiſen unmöglich zu machen? Giebt es und gab es nicht immer in Italien radicale Katholiken genug, unter denen auch der Allerradicalſte ſich bewegen und Sympathien gewinnen konnte, ohne ſeine Mutterkirche verlaſſen zu müſſen? Sollten ſie, wie das die Proteſtanten Italiens wirklich gethan haben, ihr engeres Vaterland verlaſſen, einer glänzenden geachteten Stellung in der Welt den Rücken kehren, aus ihrer Familie ausgeſtoßen, verachtet, enterbt werden, ſoll der Prieſter ſein Amt zurücklaſſen, um ſich nun mit ſeiner Hände Arbeit ſein täglich Brod zu verdienen, ſoll der Handwerker ſeine Kundſchaft darum geben, der Kaufmann ſeinen guten Ruf — und dieſes Alles nur, um ſich auf politiſchem Gebiete, wo er ja der Vorausſetzung nach eigentlich wirken will, ſelbſt die Hände zu binden oder doch im günſtigſten Falle auch keine weiteren Vortheile für eine

ungehemmtere liberale Thätigkeit zu erlangen?“ Der Verfaſſer weiſet weiter auf die Thatſache hin, daß bei den vielen Verfolgungen der Evangeliſchen in Italien nie die Anklage auf politiſche Umtriebe gegen ſie erhoben iſt; daß die, welche nur dergleichen Oppoſition wegen Anfangs in die evangeliſchen Verſammlungen kamen, ſchnell wegblieben, als ſie hörten, daß es ſich darin einzig um Bekehrung handele; daß freilich auch die jungen Gemeinden eine freiere politiſche Geſtaltung ihres Vaterlandes wünſchen, da ſie ja nur bei ihr Religionsfreiheit zu hoffen haben, daß es aber eine ganz unerwieſene Behauptung iſt, ſie hätten zu unrechtmäßigen Thaten ihre Hand geliehen. Was aber den andern Vorwurf betrifft, ſo iſt er ſo wenig gerechtfertigt, daß in der tiefen Verarmung der Italiener um das Evangelii willen noch immer eine lebhafte Aufforderung liegt, ihnen helfend zur Seite zu treten

Bis 1848 hatte das Verbot evangeliſchen Glaubens die proteſtantiſchen Regungen, welche hie und da durch Berührung mit Ausländern, durch Verbreitung von Bibeln in der Volksſprache, mittelbar durch Gründung von Geſandtſchaftscapellen entſtanden waren, ſtets ins Dunkel zurückgedrängt. Nur in Toscana, beſonders in Florenz hatte ſich, durch die milden leopoldiniſchen Geſetze vor Strafe geſchützt, ein Häuflein evangeliſcher Italiener zuſammengefunden, und als 1848 volle Religionsfreiheit gegeben worden, bekannten ſie ihren Glauben öffentlich durch den Genuß des Abendmahls in der evangeliſchen Capelle, durch Berufung zweier waldenſiſchen Geiſtlichen. Aber ſchon das Jahr 1851 brachte der in der Stille aufblühenden Gemeinde ſchwere Leiden. Die politiſche Reaction, ein Concordat mit Rom brachte die Regierung zur rückſichtsloſeſten Verfolgung. Die actenmäßige Darſtellung des Verfaſſers von den Verurtheilungen und den Leiden des Grafen Gulcciardini, der Madlai und vieler Anderer giebt ein ergreifendes Bild von dem chriſtlichen Heldenmuth und der freudigen Ergebung dieſer Märtyrer, wie von der zähen Verfolgung des Großherzogs, welchem nicht die Bitten faſt aller evangeliſchen Länder, nicht die Verwendung des Königs von Preußen, ſondern erſt die Drohungen der engliſchen Regierung eine Begnadigung der Madlai und zwar nur dieſer, und auch dieſer nur zur Verbannung, abgewinnen konnte. — Fürwahr, ſchon die Thatſache, daß eine große Zahl ſolcher, die viel um Chriſti Namen gelitten haben, zu den jetzigen evangeliſchen Gemeinden zählen, ſollte ein günſtiges Vorurtheil für ſie erwecken!

Nur in Sardinien blieb von 1848 an dem Evangelio eine freie Stätte. Hier hatte die verliehene Religionsfreiheit zunächſt für die Waldenſer große Bedeutung; und es war der gewieſene Weg für die Evangeliſchen, ſich vorerſt dieſen anzuſchließen. Als 1859 die Waldenſer-Kirche in Turin eröffnet wurde, waren ſchon an 300 Italiener zur evangeliſchen Kirche übergetreten; Viele, die es wollten, waren zurückgewieſen. Die Seele des Werkes der Evangeliſation ward in Turin de Sanctis, von Geburt ein Römer; als Prediger, Seelſorger, Theolog hoch angeſehen, 10 Jahre ſelbſt Mitglied der Inquiſition; aber bei dem Allem war ihm eine evangeliſche Erkenntniß geworden, die ihn an der katholiſchen Lehre je länger je mehr irre machte. Er ſuchte die innere Stimme zu betäuben, aber auch in Werken aufopfernder Liebe fand er auf die Dauer kein Genüge und keine Ruhe. So entſchloß er ſich nach langem Schwanken und Kämpfen zur Flucht von Rom und zum offenen Bekenntniß des evangeliſchen Glaubens, als deſſen Prediger er jetzt in reichem Segen wirkt. — Neben Turin ward Genua der Hauptort der Evangeliſchen in Sardinien; wie in Turin de Sanctis, ſo übernahm auch hier das Amt eines Evangeliſten ein Mann von glühender Frömmigkeit und von wiſſenſchaftlicher Bedeutung, Mazzarelia. Urſprünglich Advocat im Neapolita-

niſchen, 1848 politiſcher Flüchtling, hatte er in literariſcher Fehde leidenſchaftlich das Evangelium angegriffen, war dann aber in Genf, wo eine Schar flüchtiger Chriſten aus Italien ſich zuſammengefunden hatte, ſelbſt vom Evangelio überwunden. Je größer mit der Zeit die Zahl derer wurde, die ſich an die Waldenſer anſchloſſen, um ſo mehr wurde ihnen eine freiere Stellung Bedürfniß. Denn die Waldenſer galten in Italien nicht völlig als Italiener; in ihrer langen Abgeſchiedenheit haben ſie ſich der Sprache, den Sitten, der Anſchauungsweiſe der Italiener entfremdet, ihre Art paßte nicht ganz zu den neuen Gemeindegliedern und ihren Anſprüchen. So war es ganz entſprechend, daß gerade unter Leitung der genannten Evangeliſten de Sanctis und Mazzarella von 1854 ſich in Turin und Genua aus den nicht waldenſiſchen Gemeindegliedern eine ſelbſtſtändigere „evangeliſche Geſellſchaft“ bildete. Nur vorübergehend entſtand hiedurch eine Spannung mit den Waldenſern. Die genannte Geſellſchaft aber entfaltete beſonders durch Gründung von Schulen und Krankenhäuſern, durch Verbreitung des Evangeliums in Wort und Schrift eine ſegensreiche Wirkſamkeit. Wie der Glaube und das Leben dieſer unter ſich eng verbundenen Vereine iſt, bezeugt die Schrift, in welcher de Sanctis 1855 „die Grundſätze des Glaubens und der Kirchenordnung aus dem Worte Gottes, als Grundlage für die evangeliſch-italieniſche Kirche in Turin“ ausgeſprochen hat. Es trägt das Bekenntniß durchaus evangeliſchen Character. Die Erlöſung von aller Sünde allein aus Gnade, durch Chriſtus den Sohn Gottes, iſt der Grundzug derſelben; in der Lehre vom Abendmahl iſt es calviniſch. Mit Recht hebt der Verfaſſer als eine Hauptgefahr der Evangeliſchen in Italien hervor, daß ſie nicht zu feſter Organiſation der Gemeinden kommen. Durch den Drang der Umſtände, durch den Mangel an bewährten Kräften iſt es freilich geboten, in den jungen Gemeinden vielfach einen proviſoriſchen Zuſtand ohne ſtehende Träger des Amtes gelten zu laſſen; aber der Uebergang zur definitiven Ordnung iſt für die Italiener ein kritiſcher und gefährlicher Punkt. Die Geſchichte des ſechszehnten Jahrhunderts zeigt es genugſam, daß bei den Proteſtanten Italiens gerade die Gemeinden bildende Kraft zu wenig zur Geltung kam; die Schuld davon iſt nicht allein auf die ungünſtigen politiſchen Verhältniſſe, auf die faſt ausnahmsloſe Feindſchaft der Regierungen zu ſchieben; dies Vereinzeln und Verſtreuen reicher Kräfte iſt ein durch die ganze neuere Geſchichte Italiens hindurchgehender Zug.

Ein wie reges geiſtliches Leben unter den Evangeliſchen herrſcht, beweiſt ſchon die Menge der Gottesdienſte, die gehalten werden. Wo irgend die Kräfte reichen, finden an jedem Abend Verſammlungen ſtatt, mit Ausnahme des Montags, an welchem die Gemeindeangelegenheiten von den Aelteſten berathen werden. Die Ordnung jener Zuſammenkünfte iſt aber die, daß abwechſelnd die eine zur Belehrung dient, mehr für die wirklichen Glieder der Gemeinde, die andere zur Evangeliſation, alſo mehr für die, welche noch nicht übergetreten ſind; in dieſen letzteren Verſammlungen findet auch, wie es in der Natur der Sache liegt, Polemik gegen die katholiſche Kirche ſtatt. Die Gliederung des ſonntäglichen Gottesdienſtes iſt einfach. Auf Geſang und Gebet, auf Vorleſung eines Abſchnittes der heiligen Schrift folgt die Predigt; wenn der erſte Redner geendet hat, können ihm andere folgen, wie auch das Gebet von Gliedern der Gemeinde geſprochen werden kann. Gebet leitet zum Abendmahl über; den Schluß bildet Geſang, Gebet und Segen. — Wir übergehen, was der Verfaſſer über die weitere Verbreitung des Evangeliums in andern Städten Sardiniens berichtet, um noch einen Augenblick bei den Zuſtänden der Proteſtanten in Florenz zu verweilen. Denn hier, in der alten Metropole der italieniſchen Bildung haben dieſe Bewegungen beſondere Wichtigkeit.

Die florentiniſchen Chriſten waren, bis 1859 in die ſcheueſte Verborgenheit zurückgedrängt, ſchon ſchwerer Strafe ausgeſetzt, wenn eine Bibel in ihrem Hauſe gefunden wurde. Zwei engliſche Damen, Brown und Johnſon, nahmen ſich der kleinen Gemeinde mit Aufopferung an und gewannen großen Einfluß. Da ſie aber zu den Darbyiſten zählten, machte ſich doch das Verlangen nach feſt geordnetem Gemeinweſen geltend; es entſtand eine Spaltung, da eine Partei die darbyiſtiſchen Grundſätze feſthielt. So kam es, daß, als nach der Abreiſe des Großherzogs 1859 Religionsfreiheit bewilligt wurde, die italieniſchen Proteſtanten in drei verſchiedenen Gemeinden da ſtanden: die alte evangeliſche Gemeinde, welche unter dem Schutze der preußiſchen Geſandtſchaft war, die mehr darbyiſtiſche und die mit Verfaſſung verſehene Gemeinde. Eine gemeinſame Schule, die Predigt des trefflichen Borioni brachten zwar eine Einigung zu Wege; aber bald brachen die alten Zwiſtigkeiten von Neuem hervor, und die Gottesdienſte wurden wieder an verſchiedenen Orten gehalten. Zu unſerer Freude iſt in neueſter Zeit wieder eine Einigung aller drei Gemeinden auf Grund der Presbyterialverfaſſung vollzogen. Hoffnungsvolle Keime für die Zukunft der florentiniſchen Gemeinde ſind zwei jüngſt gegründete Anſtalten, nämlich eine theologiſche Schule und eine Diakoniſſen-Anſtalt, letztere durch Paſtor Diſſelhof aus Kaiſerswerth eröffnet.

Das Geſagte mag genügen, um auf das treffliche Buch, das zum erſten Male mit hiſtoriſcher Gründlichkeit ein lebensvolles Bild der jungen Gemeinden in Italien entworfen hat, hinzuweiſen. Möge es helfen denſelben die brüderliche Liebe vieler evangeliſchen Chriſten in Deutſchland zuzuwenden!

Göttingen. Jeep.

Wie ſollen unſere Miſſionsſtunden gehalten werden?

Vortrag,

in einer Prediger-Conferenz gehalten

von

Paſtor Brandt.

Die Beantwortung der Frage fällt in das Bereich der Paſtoraltheologie, ſpeciell in das der Paſtoraltheorie, wie Nitzſch es nennt. Die Amtsbrüder indeß werden einen wiſſenſchaftlichen Vortrag von mir weder verlangen noch erwarten. Es kann bei dem vorgeſchriebenen Gegenſtande ſich unter uns nur um Mittheilungen aus unſerer Amtspraxis, um Mittheilung von Amtserfahrungen handeln.

Was ich zur Sache ſelbſt zu bemerken habe, beſchränkt ſich auf Folgendes: Die Betheiligung an der äußeren Miſſionsſache ſetze ich als eine allgemeine Chriſtenpflicht voraus (Matth. 28, 19. 20). Amtspflicht des Geiſtlichen iſt es nicht blos, mit ſeiner Theilnahme voranzuleuchten, nicht blos Miſſion als neueſte Kirchengeſchichte zu treiben, ſondern vornehmlich die Kenntniß und Liebe zur Miſſionsſache in der Gemeinde zu gründen und zu fördern. Zur Löſung dieſer Aufgabe bieten ſich uns mehrere Wege dar. Ich nenne zuerſt die Schule mit ihrer Katecheſe des dritten Artikels und mit einem Leſebuche wie das Münſterberger. Indeß die Schule wird auch hier nur Anfänge geben, nur in den Vorhof der Kirche führen können. Bei unſeren Hausbeſuchen kann Manches aus der Miſſion zur Sprache gebracht werden; nur bringt man's dabei, glaube ich, ſelten weiter als zu heilſamen An-

regungen, zu einem Weiterhörenwollen und zwar nur bei Einzelnen. Miſſionsſchriften ſind ſtille Apoſtel des Miſſionswerkes, die aber bei der Mehrzahl unſerer Gemeindeglieder immer eines Auslegers bedürfen. In unſeren Predigten können wir füglich nur dann und wann Andeutungen, nur Bruchſtücke geben aus der Miſſion. Eine Miſſionspredigt im ganzen Jahre genügt nicht, ſchafft noch keinen Grundbau. An unſeren Miſſionsfeſten betheiligen ſich unſere Gemeinden nur erſt zu einem geringen Theile und meiſt nur in nächſter Nähe. Auf unſeren Miſſionsfeſten wird in der Regel Bekanntſchaft mit der Miſſion und ein Intereſſe daran vorausgeſetzt, wird uns in der Regel ein Miſſionsfeſtmahl geboten. Man nimmt an, daß gewöhnliche Speiſe uns anderswo gereicht wird. Das geſchieht, wie ich glaube, am beſten in den ſogenannten Miſſionsſtunden. Ich verſtehe darunter beſondere Stunden kirchlicher Erbauung auf Grund der heiligen Schrift an der Miſſion zu möglichſtem Segen für uns und für die Miſſion. Die Miſſion iſt nicht mehr Parteiſache wie früher, etwa der Pietiſten und Stillen im Lande, ſondern iſt Gottlob die Arbeit, die Herzens- und Gewiſſensſache der ganzen Kirche geworden. Je friſcher, je lebendiger das kirchliche Leben, deſto mehr drängt es überall zur Miſſion. Ich erinnere nur an Hermannsburg, an die jungen Gemeinden auf Neuſeeland und auf den Südſee-Inſeln. Darum, meine ich, iſt der angemeſſene Ort für unſere Miſſionsſtunden die Kirche. Was die Zeit betrifft, ſo pflegen dieſelben in größeren ſtädtiſchen Gemeinden, ſo viel ich weiß, jeden erſten Montag des Monats gehalten zu werden. In unſern ländlichen Verhältniſſen dürfte ſich dazu am beſten ein Nachmittagsgottesdienſt eignen. In unſerer Agende iſt uns die Verwendung einer Nachmittagskirche zu einem ſolchen Zwecke noch freigelaſſen. Ein beſonderes Verbot von einer kirchlichen Oberbehörde iſt dagegen wohl nicht ergangen. Eine geordnete, regelmäßige Wiederkehr der Miſſionsſtunde, vielleicht an dem erſten Sonntags-Nachmittage jeden Monats, halte ich dabei für nothwendig. Durch längere Unterbrechungen wird für die Gemeinde der Zuſammenhang in den nöthigen Mittheilungen, das Vertrautwerden mit der Miſſionsſache erſchwert. Daß nun in einer kirchlichen Erbauungsſtunde das Schriftwort nicht fehlen darf, verſteht ſich von ſelbſt. Ebenſo, daß es nicht blos Motto ſein darf für den nachfolgenden Vortrag. Das Schriftwort ſoll der goldene Faden ſein, an den ſich die Mittheilungen aus der Miſſion wie eine Cryſtallbildung anlegen. Die prophetiſchen Stellen in den Pſalmen, die altteſtamentlichen Propheten, die Gleichniſſe in den Evangelien, die Apoſtelgeſchichte, die apoſtoliſchen Briefe bieten für die Auswahl einen reichen Vorrath. Nach dem Inhalte des Schriftwortes wird ſich, wenngleich es in einer Miſſionsſtunde nicht wie ein Predigttext zu verarbeiten iſt, doch immer die Art der Mittheilungen aus der Miſſion richten und verſchieden geſtalten müſſen. Was dieſe Mittheilungen ſelber betrifft, ſo iſt dabei durch die angedeutete Behandlungsweiſe des Schriftwortes ein planloſes Hin- und Herſchwatzen zwar nicht ſo leicht möglich, aber doch auch noch nicht ganz ausgeſchloſſen. Es bedarf dazu noch einer ſorgfältigen Vorbereitung. Es gilt, dabei den Zweck der Miſſionsſtunde feſt im Auge zu behalten. Die Gemeinde ſoll mit der Miſſion, ihrer Aufgabe, ihren Arbeitern, Hinderniſſen, Erfolgen ꝛc. bekannt werden, ſoll ſie lieb gewinnen, ſoll willig werden wenigſtens zum Helfen durch Fürbitte und Beiſteuer, ſoll ſtets eine ſegnende Rückwirkung ſpüren für das eigne Glaubensleben, für den eignen Eifer in der Heiligung. Das Alles kann nicht durch ein mechaniſches Vorleſen von Miſſionsberichten, aber auch nicht durch einen deſultoriſchen freien Vortrag erreicht werden. Solche methodiſtiſchen Vorträge in den Miſſionsſtunden, wie ſie noch vor dreißig Jahren üblich waren, haben Manchen eher mit einem Vorurtheil gegen

die Miſſion erfüllt. Wo ſich's, wie in jeder Miſſionsſtunde, um Mittheilung von geſchichtlichen Thatſachen, oft ſeltſamen Namen, Zahlen, um eine, wenn auch kurze, doch anſchauliche geographiſche Beſchreibung, um eine treue Schilderung heidniſchen Weſens und heidniſcher Gräuel handelt, — da iſt's um das Extemporiren eine mißliche Sache. Jedenfalls bringt ein hinreichend vorbereiteter, aber freier Miſſionsvortrag der Gemeinde mehr Segen. Daß ſich die Vorbereitung auf Stoff und angemeſſene Vertheilung oder Anordnung deſſelben zu erſtrecken hat, bedarf nicht erſt meiner Bemerkung. Zur Beſchaffung des Stoffes iſt kein Mangel mehr an guten Miſſionsblättern und Miſſionsſchriften. Von jenen nenne ich nur die Berliner, Barmer, Baſeler, Calwer und Hermannsburger, von dieſen den Miſſionsfreund begründet von Ahlfeld, das Hoſianna von Wallmann, ſeinen Miſſionsfreund ꝛc. die Züge am Miſſionsnetze von Florey, die Miſſionsgeſchichte und Miſſionsgeographie von Barth, die Miſſionsſchriften von Saalfeld, die Miſſionsbiographien von Vormbaum. Für die Vertheilung des Stoffes im Vortrage wird zunächſt wieder das bibliſche Textwort, dann aber auch die Rückſicht auf die Erbauung der Gemeinde maßgebend bleiben müſſen. Es nützt Nichts, mit Namen und Zahlen zu überladen. Je einfacher, behaltlicher und erwecklicher die Darſtellung iſt, deſto beſſer. Widerwärtig wird es, wenn alles Material, alle Redekraft immer nur für die Mobilmachung des Geldbeutels aufgeboten wird. Nicht minder müſſen übertriebene, zu oft wiederholte Schilderungen von heidniſchen Gräueln, Mordluſt, Menſchenfreſſerei, Scalpiren ꝛc. einen ungünſtigen Eindruck machen. Wie groß die Noth der armen Heiden iſt, wie viel noch zu thun iſt, wie das Feld aber auch weiß iſt zur Erndte, wie viel Verſäumtes die Kirche nachzuholen hat und wie es immer noch an Arbeitern fehlt, das ſoll wo möglich in jeder Miſſionsſtunde klar zur Erkenntniß gebracht, warm an's Herz gelegt werden. Am beſten ſpricht die Miſſionsſache ſelber dafür. Es kommt nur darauf an, daß man ſich in ſeinen Mittheilungen nicht auf Ein Miſſionsgebiet, vielleicht auf das der Berliner Miſſionsgeſellſchaft in Afrika, beſchränkt, ſondern nach und nach in den einzelnen Miſſionsſtunden eine Ueberſicht über alle Miſſionsgebiete giebt, und daß man dabei einen feſten geordneten Gang befolgt, etwa von Grönland aus um die Erde herum bis über China hinaus. Das Eigenthümliche in der Wirkſamkeit der verſchiedenen Miſſionsgeſellſchaften, der Hernhutiſchen, Methodiſtiſchen, Baptiſtiſchen, Engliſchen, Lutheriſchen, Berliner, Barmer, Hermannsburger, wird die Darſtellung vor Einförmigkeit bewahren. Wo man einer hervorragenden Perſönlichkeit unter Miſſionaren, einem Miſſionsapoſtel begegnet, kommt Veranlaſſung zu einem anregenden, erfriſchenden Lebensbilde. Ich nenne nur Hans Egede, Ziegenbalg, John Elliot, die Mayhews (Großvater, Vater und Sohn als Miſſionäre in fünf Generationen unter den Indianern in Nord-Amerika), David Brainerd, Daniel Marsden auf Neuſeeland, John Williams in der Südſee und Gützlaff. Ausführliche Miſſionsbiographien dürften ſich eher zum Leſen als für Miſſionsſtunden eignen. Hier genügen kurze Lebensbilder. Es regt am meiſten an, wenn man die Arbeiter in ihrem Arbeitsfelde ſieht. Bei dem vorgeſchlagenen Gange nach Vollendung eines Erdtheils jedesmal noch eine Rückſchau über alle beſchriebenen Miſſionsſtationen deſſelben in einer Schluß-Miſſionsſtunde zu geben, halte ich nicht für erfolglos. Auf einem für die Miſſionskenntniß ſo gelegten, guten Grunde läßt ſich leicht fortbauen. Man kann in einem ſpätern Jahrgange von Miſſionsſtunden, um dadurch die Liebe und den Eifer für Miſſion recht zu erwecken, mehr die Glanzpunkte in der Miſſion, wie Neuſeeland, Tahiti, Eumeo, Rajatea in der Südſee u. A. hervorheben. In einem andern Jahrgange könnte man die geſchicht-

liche Entwickelung der Miſſion verfolgen, und dann würde es für die Behandlung wieder neuen Stoff und verſchiedene Geſichtspunkte darbieten, wenn in einem Jahrgange von Miſſionsſtunden die Wirkſamkeit der einzelnen Haupt-Miſſionsgeſellſchaften ſpeziell dargeſtellt würde. Nur iſt dafür zu ſorgen, daß bei allen derartigen Miſſions-Excurſionen unſere Gemeinden das Centrum, ich meine unſere Berliner Muttergeſellſchaft, für welche in jeder Miſſionsſtunde geſammelt wird, niemals aus dem Auge verlieren. Einen feſten, geordneten Gang aber bei den Mittheilungen in den Miſſionsſtunden wird man niemals entbehren können. Desgleichen dürfen gute liturgiſche Elemente, Geſang und Gebet, zur Einrahmung des Miſſionsvortrages und zur Erbauung in der Miſſionsſtunde nicht fehlen. Lieder enthält das Dresdner Geſangbuch, das wohl bei den meiſten Gemeinden der Ephorie im Gebrauche iſt, keine eigentlichen Miſſionslieder. Nicht ganz unpaſſend ſind jedoch außer einigen Pfingſtliedern, Nr. 283: Lobſingt, ihr Völker ꝛc.; 284: König, dem kein König gleichet; 285, 288, 1 5 6: Die Erd' iſt, Jeſu Chriſte, dein ꝛc.; 289: O Jeſu, Licht und Heil der Welt ꝛc.; 290: Ewig, o Jeſu ꝛc.; 292: Die Feinde deines Kreuzes drohn ꝛc.; 296: Es woll uns Gott genädig ſein ꝛc.

Dies wären denn meine Andeutungen zur Beantwortung der Frage: Wie ſollen unſere Miſſionsſtunden gehalten werden, um ihrem Zwecke zu entſprechen und Segen zu ſtiften? Ich ſchließe ſie mit der Erinnerung an das Wort unſeres Miſſionsherrn, Joh. 15, 5: „Ohne mich könnet ihr Nichts thun!“ und weil ſichs bei unſerer Beſprechung um einen Segen handelt, der mehr erfleht, als beſprochen ſein will, mit dem Liederverſe aus 831, 5:

Gieb deinen milden Segen,
Daß wir auf dein Geheiß
Stets gehn auf guten Wegen,
Thun unſer Amt mit Fleiß,
Daß Jedermann ſein Netze
Auswerf' und auf Dein Wort
Den Troſt mit Petro ſetze.
So geht die Arbeit fort.

Caunawurf. Brandt.

Literariſches.

K. F. Harttmanns Beichtreden, herausgegeben von Karl Chr. Eberh. Ehmann. (Pfarrer in Unterjeſingen.) Tübingen, Oſiander.

Der ehrwürdige Harttmann, ein Schüler Oetingers, ſchon anderwärts den Chriſten bekannt, kommt jetzt erſt mit ſeinen Beichtreden an die Oeffentlichkeit. Mögen ſie Segen ſtiften, wie einſt da ſie gehört wurden. Nur wer es ernſt meint, kann ſie überhaupt durchmachen.

Herr P. Hjort in Kopenhagen hat uns 4 Broſchüren zugeſandt: 1. Wohlwollender Anſtoß zur Beantwortung der dringlichen Frage: Durch welches Mittel ließe ſich die deutſche Leſewelt dahin bewegen, ihre däniſchen reſp. ſchleswigſchen Studien von vorne wieder anzufangen? 2. Aufl. 2. Antwortſchreiben an Dr. Valentiner in Leipzig. 3. Schlichte Warnung gegen Stimmung oder Geſinnung gewiſſer Holſteiner. 4. Actenſtücke zur Geſchichte des Hochdeutſchen in Mittel-Schleswig. 3. Aufl. 1861. Kopenhagen, Gyldendal. Sie liefern manches Material für die Sprachenfrage in dem Grenzgebiet und machen ſoviel klar, daß auch auf deutſcher Seite Uebertreibungen und Entſtellungen des Sachverhalts ſtattgefunden.

Da wir auch Engländern und Franzoſen gegenüber leichter Gerechtigkeit üben, als wir ſie von den Gegnern erlangen, ſo iſt nicht abzuſehen, warum wir gegen Dänen anders ſein ſollten, zumal, da wir nicht Gefahr laufen, dieſe Nation allzu hoch zu achten und uns an ſie fortzuwerfen. — Vielleicht iſt den evangeliſchen Gemeinden ein Zwiſchenzuſtand independentiſtiſcher Art zu wünſchen. Denn unter dem beſtehenden Staatskirchenregiment in Dänemark iſt bei ſo aufgeregter Politik für die Kirchen kein Heil zu erwarten.

Mönckeberg, Vorſchläge zur Reviſion von Dr. M. Luthers Bibelüberſetzung. I. Heft. Corrigenda des Canſteinſchen Textes. Theolog.-kritiſcher Theil. Halle, Canſteinſche Bibelanſtalt. 1861.

Das Beſtreben, eine endgültige Reviſion der Lutherbibel vorzunehmen, um die lang vernachläſſigte, der ſubjectiven Aenderung anheimgegebene Form derſelben — es beſtehen mindeſtens 7 verſchiedene Familien der Drucke — feſtzuſtellen, iſt recht lobenswerth. Aber es iſt ſchwer, hierbei die richtigen Geſichtspunkte feſtzuhalten. Will man nur kritiſch-philologiſch verfahren, ſo iſt Bindſeils Methode die einzig haltbare und Niemand hat das Recht, die Ausgabe letzter Hand von 1545 zu ändern. Will man aber des Originals wegen, oder aus ſprachlichen Gründen, frühere, von Luther aufgegebene Ueberſetzungsweiſen wieder aufnehmen, was Mönckeberg in 169 Stellen zu thun vorſchlägt, oder will man auch, wo Luther ganz unverſtändlich oder falſch überſetzt hat, neues ſetzen, was Mönckeberg an 75 Stellen für gerathen oder doch für indicirt hält, ſo iſt wohl noch weiter zu gehen. Die Canſteinſche Bibelanſtalt ſagt in der Vorbemerkung S. V: Weiter zu gehen, etwa eine Neugeſtaltung der Bibelüberſetzung, wenn auch auf Grund der Lutherſchen, wie ſie in neuerer Zeit mehrfach verſucht worden iſt, anzuſtreben, hält die unterzeichnete Anſtalt weder für zeitgemäß, noch für ihre Aufgabe. Es ſollen daher auch in den verhältnißmäßig wenigen Stellen, in denen die unzweifelhaft unrichtige Ueberſetzung Luthers eine Aenderung nothwendig zu erheiſchen ſcheint, dieſe in Perlſchrift der urſprünglich Lutherſchen nur hinzugefügt, nicht an deren Stelle geſetzt werden." Für dieſe Art von Aenderungen, da man die Conſuſion nicht vermeiden kann und doch nicht das möglichſt Richtige giebt, haben wir kein Intereſſe. Iſt Luthers Ueberſetzung das Principielle, ſo ſtelle man die letzte Hand Luthers her; iſt die Urſchrift das Maßgebende, ſo verfahre man wie Bunſen und Stier, aber unter kirchlicher Auctorität. Daß es daran fehlt, daß wir nur Landeskirchen haben, von denen keine eine ſolche Aufgabe für Deutſchland löſen kann, das iſt das Unglück, in dieſer wie in ſo vielen anderen Beziehungen.

Carl Hildebrandt, Freiherr von Canſtein. Zum Theil nach handſchriftlichen Quellen. Mit Portrait und Facſimile. Verſuch eines Beitrages zur Geſchichte des Speneriſch-Frankeſchen Pietismus, von E. H. Chr. Plath. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waiſenhauſes. 1861.

Herr Prediger Plath, Oberlehrer an der Lateiniſchen Hauptſchule in Halle, hat, unterſtützt durch ſeine Berufsſtellung und berathen von ſeinem trefflichen Collegen Fiſcher, die erſte gründliche Darſtellung des Lebens Canſteins gegeben und dadurch auch auf manche andere Perſonen der damaligen Zeit neues Licht geworfen. Es wäre ſehr zu wünſchen, daß nunmehr ein Mann mit mehr Formtalent und umfaſſenderer hiſtoriſcher Kenntniß denſelben Stoff lesbar geſtaltete.

Dieſe höhere Aufgabe ſetzt aber jene treue Ausbeutung der vorhandenen Quellen, wie wir ſie bei Plath finden, voraus. Leider laſſen ſich durch dieſe Materialien nicht alle Lücken genügend ausfüllen.

Vademecum oder die römiſch-katholiſche Lehre von der Anthropologie. Für angehende Theologen von Chriſtian Franke. Zweite Auflage. Gießen, Ricker. 1860.

Eine pſeudonyme Satire auf eine neumodiſche anthropologiſche Erklärung des Papſtes, welche ſich auf den Breslauer Profeſſoren-Scandal (Baltzer ꝛc.) bezieht. Siehe Deutſche Zeitſchrift, 1860, S. 151. Der Stil iſt für dieſe Gattung ausgezeichnet. Ein hübſches Capitel iſt der Unfehlbarkeit des heiligen Vaters gewidmet. Es iſt faſt zu viel Geiſt auf die Vernichtung der ariſtoteliſch-thomiſtiſchen sententia communissima gewandt, die man, wie es ſcheint aus Furcht vor dem Materialismus, in der katholiſchen Wiſſenſchaft und Kirchenherrſchaft jetzt wieder hervorſucht.

Zeitſchrift für Kirchenrecht, Unter Mitwirkung von Bluhme, Goeſchen, Herrmann, Jacobſon, Richter, Waſſerſchieben, Zachariae herausgegeben von Rich. Dove. 1. Heft. 194 S. Berlin, F. Schulze.

Inhalt: Vorwort von Dove; Oppenheim, die Verhandlungen des Engliſchen Parlaments über Einführung der Civil-Ehe; Herrmann, über den Entwurf einer Kirchenordnung für die ſächſiſche Landeskirche; Richter, die Entwickelung des Verhältniſſes zwiſchen dem Staate und der katholiſchen Kirche in Preußen, ſeit der Verfaſſungs-Urkunde vom 5. December 1848. — Friedberg, über den Erfurter Jeſuitenfond; Richter; Denkſchrift, die Verfaſſungs-Verhältniſſe der evangeliſchen Kirche in Ungarn betreffend (Juni 1859). Miscellen (Actenſtücke).

Selten mag eine wiſſenſchaftliche Zeitſchrift mit ſo entſchiedener Gediegenheit ihres Inhalts hervorgetreten ſein, als dieſe, welche einem weſentlichen Bedürfniß entgegenkommt. Hervorragend ſind in dem vorliegenden Heft der Aufſatz Herrmanns über den nunmehr zurückgezogenen Entwurf der Kirchenordnung und die erſte Arbeit Richters über die geſetzliche Stellung der katholiſchen Kirche in Preußen. Wie übel zeichnet ſich die Pamphlet-Literatur des Tages neben einem Aufſatz von ſolcher einfachen ruhigen Gediegenheit aus.

Dr. Lämmers Euſebius. Dr. Lämmer iſt etwas in Aufregung gekommen, weil ein bekannter gelehrter Theologe ψ im Literariſchen Centralblatt ſeinen Euſebius angegriffen hat. Ich hatte gezeigt, wie fehlerhaft Lämmers Collation des beſten Codex ſei. Darüber bemerkt er blos, daß ich keine paläographiſche Auctorität für ihn ſei. Im Gegentheil war ich noch ziemlich wenig im Leſen der Handſchriften geübt, als ich jene Collation in Venedig anfing. Aber die Nachläſſigkeiten der Lämmerſchen Collation ſind ſo zahlreich, daß man ſie nicht überſehen kann. Ich denke, Herr Lämmer hat einen Italiener für Geld an die Arbeit geſetzt und iſt darum ſo übel bedient worden. Es läßt ſich ſogar zeigen, welche Ausgabe zum Einzeichnen der Lesarten des Cod. h. (O) dieſer Miethling benutzt hat. Damit ſei vorläufig die Sache abgethan. Hollenberg.

Herausgeber: Dr. W. Hollenberg.

Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkeſtr. 7. — Gedruckt bei Guſtav Schade, Marienſtr. 19.

Chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben.

Von
Dr. W. Hoffmann.

II. Die Rückkehr der Wiſſenſchaft aus dem Zwieſpalte.

(Vergl. Februar-Heft.)

Ein Rückſehnen derſelben war immer vorhanden geweſen. Denn es wäre hartes Unrecht, das bewußt Chriſtliche in dem philoſophiſchen Syſteme eines Hegel, Schelling, Kant und in den ſpätern Schriften Fichte's irgendwie anders anzuſehen, denn als den Beweis, daß die ewigen Ideen des Chriſtenthums eine übermächtige Anziehungskraft auf ſie übten und daß dieſe Centripetalkraft das beſte Regulativ gegen die centrifugale Macht des Idealismus war. Nichts iſt gewiſſer, als daß ſie Alle unter den gegebenen Umſtänden eine Rückwirkung gegen die dem realen Leben des Chriſtenthums entfremdende hohle Abſtraction übten, wie ja denn oben von uns darüber geklagt worden iſt, daß die Philoſophie noch die fruchtbarſten Keime chriſtlichen Denkens in ſich bewahrte und gleichſam die Edelſteine, welche die Theologie unverſtanden ſich entfallen ließ, aufhob und durch theilweiſe angewandtes Schleifen in ihrem unendlichen Werthe erkennen ließ.

Und war dies nun nichts weiter, als ein an ſich gleichgültiger Rollentauſch? Kam es nun nur darauf an, zu den Hörſälen der Philoſophen, ſtatt in die Schule der Theologen zu gehen, wenn man in die Tiefen chriſtlicher Wahrheit blicken wollte? Niemand wird uns ſo lächerlich mißverſtehen. So wenig aber, als der Scholaſticismus des Mittelalters mit ſeinen ſpeculativen Elementen vergeblich in der Welt geweſen iſt, ſo wenig verkannt werden darf, daß er, deſſen armſelige Entartungen die Reformation vom Boden fegte, doch der mächtigſte Vorbereiter derſelben geweſen iſt, indem er das Chriſtliche zum Humanen, die concreten Geſtalten der Offenbarung zu allgemeinen Gedanken umzuwandeln beſtrebt war, indem er überhaupt mit Gedanken und Begriffen, alſo mit Allgemeinem das Beſonderſte in innigſte Beziehung brachte, eben ſo wenig wird auch dieſe Erbſchaftszeit, da die Philoſophie verſuchte, was der Theologie nicht mehr ihres Amtes ſchien, vergeblich vorüber gegangen ſein. Es iſt wahr, die Verflüchtigung und Entleerung reicher chriſtlicher Gedankenſchätze durch Umſetzung in blos ſittliche Lehren durch die Kantiſche Philoſophie kann kein Gegenſtand beſonderen Dankes auf theologiſcher Seite ſein, außer etwa ſo fern dem ſtarr begrifflichen Orthodoxismus gegenüber die ſittliche Seite des Dogma's mehr zur Erkenntniß dadurch kam. Auch die Zermahlung chriſtlicher Gedankenmaſſen in der Hegelſchen Mühle, wie ſie in den formalliſtiſchen Schulen getrieben wurde und die Knetung des erzielten Mehles in die ewig wiederkehrende langweilige Gleichform des Syſtems war eher dazu angethan, das Chriſtenthum, wenn dieſe ſeine höchſten Geiſtesproducte wären, dem denkenden Geiſt zu verleiden. Aber das ſind doch nur die caricaturmäßigen Abartungen, nicht die Sache ſelbſt.

Wer die neuere Philoſophie innerlich durchlebt hat, wem ſie eine Bewegung des eigenen Geiſtes geworden iſt und wer zugleich die chriſtlichen Gedanken in ihrer Fülle und Macht an ſich ſelbſt und Andern erfahrungsmäßig kennen gelernt hat, der wird der neueren Philoſophie im Ernſte Dank wiſſen, daß ſie ſich dem

Dienſte nicht entzogen hat, welchen die Theologie zu leiſten die Kraft nicht mehr beſaß. Sie hat, was der Scholaſtik nur in geringem Maße gelang, in höherem Grade vollzogen. Das Chriſtenthum mußte und muß noch humaniſirt werden. Mit dieſem Satze ſetzen wir uns der Gefahr eines ungeheuren Mißverſtändniſſes aus, des Mißverſtändniſſes, als träten wir in die Nähe derer, welche die der menſchlichen Natur und Wirklichkeit, wie ſie iſt, entnommenen Züge des Menſchlichen als Maßſtab für das Chriſtliche betrachten. Dies iſt der falſche Humanitarismus unſerer Tage, eine erſt Lächeln, dann Ekel erregende Oberflächlichkeit und Unwahrheit. Die gefallenen Menſchen, die Sünder, zum Schlüſſel und Maßſtab der erlöſenden Gottmenſchheit zu machen, iſt gerade zu ein Unſinn, aber leider! ein Unſinn, dem ſich die gedankenloſe Maſſe der Halbgebildeten nur gar zu gerne überläßt. Wenn wir ſagen: das Chriſtenthum muß humaniſirt werden und wir nun behaupten, daß dieſes durch die Philoſophie theilweiſe geſchehen ſei, ſo heißt dies nichts anderes als: die in der concreten, gottmenſchlichen Erſcheinung — dies iſt das Chriſtenthum in ſeinem Weſen — hervortretenden Gedanken, wie ſie in der apoſtoliſchen Lehre als die ganze wahre Religion Alten und Neuen Teſtaments umfaſſenden Grund- und Reichsgedanken generaliſirt ſind, ſo daß ſie das Myſterium der göttlichen Weisheit kund machen, dieſe Bibelgedanken müſſen noch eine weitere Verallgemeinerung über die Bibel hinaus erfahren.

Die Offenbarung kann ja nur eben dadurch Offenbarung ſein, daß ſie göttliche Thaten, alſo göttliches Leben in menſchlicher Geſchichte und göttliches Wort, alſo ewige Ideen in irdiſch-menſchlicher Gedankenform und Sprache darſtellt. Dieſe Formgefäße ſind aber irdiſch, menſchlich, geſchichtlich. Allerdings iſt der Menſch nach Gott geſchaffen und auch in ſeinem Falle leuchtet dieſer Grundzug ſeines Urſprunges noch durch. Er iſt empfänglich für das Göttliche, das Ewige und bleibt es. Darum iſt es ein allgemein Menſchliches, das ſich in Sprache und Anſchauung mannigfach individualiſirt und beſtimmt. Auch die göttlichen Ideen, wie ſie die andere Seite der Offenbarung bilden, ſind dieſelben für alle Zeiten und Menſchen, wenn auch in erzieheriſcher Weisheit den verſchiedenen Altersſtufen der Menſchheit gemäß geſtaltet. Eben dieſe Allgemeinheit, die letzten einfachſten, allem Wechſelnden zu Grunde liegenden göttlich-menſchlichen Gedanken aufzufinden, iſt Aufgabe der Wiſſenſchaft. Es genügt daher nicht mehr, nur die Gemeinſamkeit und Einheit der verſchiedenen Offenbarungsſtufen in den Reichsgedanken der wahren Religion darzuſtellen, wie dies die apoſtoliſche Lehre thut, ſondern das Wahre in aller Religion vermittelſt derſelben ausfindig zu machen und aller Wahrheit der Religion den entſprechenden Ausdruck zu geben. Dies Geſchäft hat die ſpeculative Theologie zu vollbringen und dadurch die Humaniſirung des Chriſtenthums zu vollziehen oder ſeine Beſtimmung für den Menſchen als Menſchen und als Ebenbild Gottes, auch als ſolches im gefallenen Zuſtande darzuſtellen. Dies iſt die Erkenntniß ſeiner Univerſalität.

Wenn wir ſagen, die Philoſophie habe etwas geleiſtet, indem ſie an die Stelle der Theologie trat, ſo wollen wir nicht behaupten, daß damit die Aufgabe gelöſt und für die Theologie, nachdem ſie ihr Geſchäft zurückgenommen, nichts mehr darin zu leiſten ſei. Denn natürlich hat die Philoſophie die göttlichen Reichsgedanken, wie ſie nur aus der heiligen Schrift zu gewinnen ſind, nicht zum Ausgangspunkte gemacht, ſondern die Natur des menſchlichen Anſchauens und Denkens. Sie hat daher nur an der Einen Seite der Aufgabe gearbeitet. Aber dies hat ſie gethan und nicht umſonſt. Wer wird in Abrede ſtellen, daß die Logik des Unendlichen, die Unterſcheidung göttlichen Erkennens vom menſchlichen, das nur

oft all zu kühne Hineinverſetzen des endlichen Geiſtes in die Unendlichkeit in ganz anderer Weiſe als zuvor von der modernen Philoſophie in Bewegung geſetzt worden iſt? Mögen dabei noch ſo viele, theils kaum vermeidliche, theils wohl vermeidliche Fehler und Trugſchlüſſe vorgekommen, mag ſogar daraus manches Zerrbild der Anſchauung des Göttlichen entſtanden ſein, gleichwohl ſind die engen, der Endlichkeit der Natur entnommenen Kategorien, wie ſie ſich ſeit Ariſtoteles in der chriſtlichen Welt und ihrem Denken fortgeerbt hatten, durch dieſe kühnen Verſuche geſprengt worden und haben ſich neue aus der chriſtlichen Ideenwelt, aus der Offenbarung herausgebildet. Das Denken iſt, ganz beſonders gilt dies von Schelling's und Hegel's philoſophiſchem Ringen, über die niederen Sphären des abſtracten Gedankens auf die Berge der ſpeculativen Zuſammenſchau und des rein geiſtigen Begriffs emporgeſtiegen. Es fällt uns nicht ein, das ganze Reſultat dieſer Verſuche von Seiten der Theologie gutzuheißen oder zu adoptiren. Aber die Arbeit für daſſelbe, die Arbeit des Gedankens, um nicht blos Gott und die Welt, ſondern die Welt Gottes zu verſtehen, iſt ein nicht wieder zu verlierender Gewinn der echten Wiſſenſchaft. Dadurch wird das Chriſtenthum humaniſirt, daß es klar wird, wie der menſchliche Geiſt ſeine eigene innerſte Natur erſt dann verſteht, wenn er die tiefſten Grundgedanken der wahren Religion denkt, wie ſie im Chriſtenthume vollkommene Geſtalt gewonnen haben. Dadurch erſcheint das Chriſtenthum als die Religion der Menſchheit und als die Weisheit derſelben. Nach dieſer apologetiſchen Seite hin, die zugleich eine religions-geſchichtliche iſt, hat die Philoſophie während ihrer faſt ausſchließlichen Herrſchaft der Theologie weſentliche Dienſte geleiſtet, die ihr noch lange nicht mit dem gebührenden Danke vergolten ſind. Sie hat aber dieſen Undank ſelbſt auch verſchuldet, indem ſie, übergreifend über ihre eigene Baſis, den Boden unter den Füßen verlor.

Es iſt nämlich der Philoſophie wahre Aufgabe, das zu ſein, was ſie in der deutſchen Sprache genannt wird, Weltweisheit. Die Welt, die wirkliche, iſt ihre Vorausſetzung. Sie hat dieſelbe nicht erſt zu ſchaffen, ſondern die geſchaffene zu verſtehen. Die Natur in ihrem reichen Leben des Werdens, der Geiſt in ſeiner Innerlichkeit und beſtändigen Selbſtſchöpfung auf Grund ſeiner Geſchöpflichkeit, das Reich des geſchaffenen Geiſtes in der Geſchichte, das ſind die weiten Gebiete des Daſeins, auf welche ſie ihren Fuß zu ſetzen hat. Die Wechſelſpiegelungen zwiſchen Natur und Geiſt und die Ausprägung derſelben in der Geſchichte, die ſelbſt wieder theilweiſe ein Proceß zwiſchen beiden iſt, ſind ihre Gegenſtände. Den Menſchen hat ſie zu erforſchen, den Menſchen als Perſon und als denkenden Geiſt, als Spiegel des Ebenmaßes und der Schönheit in der äußern Welt, den Menſchen als Willen und Schöpfer, wie Product, der ſittlichen und rechtlichen Gemeinſchaft und endlich den Menſchen in ſeinem Emporſtreben über die irdiſche Welt, in ſeinen Adſpirationen nach dem Ewigen, ſeiner religiöſen Natur und ſeinem Suchen nach Erfüllung derſelben. Sie iſt Anthropologie und Logik, Natur-, Kunſt-, Sitten-, Rechts- und Staatsphiloſophie, ſie iſt Religionsphiloſophie, hat aber in all dieſen Sphären nur das irdiſch Wirkliche zur Vorausſetzung und trachtet den höchſten und letzten, alle dieſelben zuſammenknüpfenden und durchleuchtenden Ideen nach, um die wirkliche Welt, von der ſie ausgegangen iſt, von dieſen aus zu conſtruiren. Daß ſie hiezu auch der Religion bedarf, die zu den Wirklichkeiten der Welt mit gehört, unterliegt keinem Zweifel; daß ſie auch das Chriſtenthum von ihrer Betrachtung nicht ausſchließen kann, weil es eine geſchichtliche Realität iſt, verſteht ſich von ſelbſt. Aber eben nur als ſolche Welt-Realität hat ſie dieſelbe zum Gegenſtande und damit iſt ſie nach der Seite in ihrer Bearbeitung des-

ſelben gewieſen, welche wir vorhin näher bezeichneten, nach der Aufſuchung der höchſten Kategorien, wie ſie aus dem Chriſtenthume ihr entgegentreten. Sie wird alſo die menſchliche und menſchheitliche Bedeutung deſſelben zu behandeln, die innere Entfaltung ſeiner Lehre aber aus den Urkunden der Offenbarung heraus der Theologie anheim zu ſtellen haben.

Daß die Philoſophie dieſen Weg in neuerer Zeit mehrfach betreten und überhaupt die Neigung hat, diejenigen Bahnen als falſch zu vermeiden, auf welchen ſie ſich die Aufgabe ſtellt, die letzten Antworten auch im Gebiete der Religion zu ertheilen, dagegen ſich begnügt, nur die letzten Fragen zu ſtellen, die Antworten aber von der göttlichen Offenbarung und in vermittelter Weiſe von der Theologie zu empfangen, iſt wohl den Zeitgenoſſen klarer geworden. Die Gefahr der Rückkehr in den früheren Weg, eine Gefahr für ſie ſelbſt und für die übrigen Wiſſensgebiete liegt ihr aber nahe und ſie wird ſtets der Selbſtverläugnung bedürfen, um ihr auszuweichen. Durch dieſe Selbſtverläugnung wird ſie nicht ancilla theologiae, nicht eine bloße Schleppträgerin einer menſchlichen Herrin, ſondern ſie wird innerhalb der ſelbſt und mit Bewußtſein geſteckten Grenzen eine reiche Spenderin von Licht und Erkenntniß werden, weil man ſich mit der Zuverſicht an ſie wenden kann, die ſtets der ſich beſchränkende Wille, der Charakter, der da weiß, was er will, hervorruft, weil nicht mehr ſchillernde Producte aus verſchiedenen Gebieten, nicht mehr Scheinerkenntniſſe, welche auch den wahren den Glauben entziehen, aus ihrer Arbeit hervorgehen werden. Wenn ſie nicht mehr das Ungehörige zuſammenſchmiedet, ſo wird man ihr auch nicht mehr das

desinit in piscem mulier formosa superne

zurufen müſſen.

Iſt ſie aber alsdann eine chriſtliche Wiſſenſchaft, während ſie gerade mehr als zuvor die Sphäre der ſpeculativen Religionslehre meidet? Wir ſtehen nicht an, zu ſagen: Ja, ſie iſt es, ſo weit ſie es ſein darf. Denn wenn ſie es in dem Sinne ſein will, wie ſie es geweſen, wenn ſie Theologie und doch wieder keine rechte und ganze ſein will, ſo wird ſie auch genöthigt ſein, proteſtantiſch zu werden und katholiſch und noch mehreres. Denn allerdings bezeichnen dieſe Namen nicht blos geſchichtliche Verhältniſſe, ſondern auch Stellungen der Erkenntniß zu ihren Quellen. Und man hat Recht gehabt, eine confeſſionelle Philoſophie eben ſo undenkbar zu finden, als eine confeſſionelle Mathematik oder Naturwiſſenſchaft und doch hat es wirklich katholiſche und proteſtantiſche Philoſophie gegeben. Dies eben iſt ein Beweis, daß das, was ſo confeſſionell war, nicht mehr Philoſophie blieb. Vielmehr muß die eigentliche philoſophiſche Forſchung in den Kreiſen, welcher der chriſtliche Gedanke in jeglicher Gemeinſchaft und Kirche nicht entbehren kann, eine ſelbſtändige Wiſſenſchaft, eine Vor-Wiſſenſchaft der Theologie hervorbringen. Sie wird eine chriſtliche Wiſſenſchaft ſein, ſofern ſie die innerſten Grundgedanken des Chriſtenthums nach ihrer allgemein menſchlichen Seite hin darſtellt, entwickelt und verbindet.

Dieſer Philoſophie gegenüber, der echten und geſunden, die in den Entwikkelungen der neueſten Syſteme nicht abſolut verſchwunden, aber noch weniger zur klaren und reinen Erſcheinung gekommen war, bedarf alsdann die Theologie nicht mehr der Grenzverwahrung, mit welcher Schleiermacher, ein in beiden nicht verächtlicher Forſcher, ſo entſchieden aufgetreten iſt. Es giebt eine theologiſche Speculation, die von der philoſophiſchen ſich ſcharf ſcheidet und deren Ausgangspunkt die Offenbarung iſt. Es iſt nicht zufällig, daß derſelbe Theologe, welcher die Glaubenslehre auf Beſtimmtheiten des religiöſen Gefühls begründet und welcher

der Theologie ihr eignes ſpeculatives Arbeiten vindicirt hat, auch derjenige war, welcher die Krone der Theologie in ihrem praktiſchen, auf die Kirche abzielenden Gebiete ſah. Nicht dadurch iſt die Theologie als chriſtliche Wiſſenſchaft dem chriſtlichen Leben näher getreten, daß ſie ſich der ſpeculativen Vertiefung entſchlug, dieſe der Philoſophie auf alle Gefahr überließ, ſondern gerade dadurch, daß ſie auf den eigenen ſpeculativen Weg zurückging. Denn nur das allſeitige mächtige Intereſſe des ganzen Menſchen an dem Gegenſtande derſelben treibt ihn nach der Seite der Erkenntniß zur Speculation und nach der Seite des Willens zum Uebertragen der Lehre in das Leben. Chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben ſind unzertrennlich, ſo fern jene (nicht blos dem Gegenſtande nach chriſtlich, ſondern auch der Form nach) ſich ſelbſt verſteht und eben darum ihrer Kraft für das Leben inne wird. „Das iſt das ewige Leben, daß ſie Dich, daß Du allein wahrer Gott biſt, und den Du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum, erkennen". Hier iſt Wiſſenſchaft, die höchſte Form des Erkennens, hier iſt Leben, das wahrhaftige, das Leben in Gott, das ewige Leben und beide identiſch. Wie aber die Wiſſenſchaft das Leben, ſo treibt auch wieder das chriſtliche Leben die chriſtliche Wiſſenſchaft hervor. Was der Menſch wirklich *lebt*, was ihn als die tragende und herrſchende Macht ſeines Daſeins erfüllt, das *denkt* er auch, ein Denken, welches in gewiſſem Grade jedem geiſtig anregbaren Menſchen auf dem Gebiete des Glaubens zukommt und das in der Wiſſenſchaft, der Theologie, bei den dazu Berufenen culminirt.

Sobald die Wiſſenſchaft wieder wird, was ſie heißt, ſobald ſie wirkliches Wiſſen der Wahrheit erſtrebt und erreicht, wird ſie auch in das Leben erfriſchend ausſtrömen. Das hat ſie gethan, und kein Kundiger wird es unſerer Zeit abſtreiten, daß in ihr mehr bewußte chriſtliche Lebensanſchauung und Lebensbehandlung in allen Zweigen ſich darthut, als in langen Jahrzehnten, welche in der feigen Unterwürfigkeit unter die Philoſophie ein mattes und ſieches Leben hinſchleppten. Kein tiefer Blickender wird verkennen, daß jetzt nicht mehr die Alternative gilt: Philoſoph? oder Chriſt? wie dieſelbe beſonders in der ſeichten Aufklärerei und Freigeiſterei berechtigt war, da man Philoſophie nannte, was mit der Wirklichkeit der Welt, mit den Ideen und mit der Weisheit gleich wenig zu thun hatte, wie dieſelbe aber in tieferem Sinne auch in der Zeit der Syſtem-Herrſchaft, von Kant bis Schelling und Hegel ihre Wahrheit hatte. Jetzt kann man Philoſoph und Chriſt ſein, ja erſteres um ſo mehr, weil man das letztere iſt, und umgekehrt. Denn der *Glaube* des Chriſten hat ſein ganzes in der Schrift beſchloſſenes Object, ſeinen ewigen Inhalt, und dieſes Princip des chriſtlichen Lebens iſt jetzt erkannt, wie niemals ſeit der Reformation und wie vor dieſer nie bis zurück in die erſten Jahrhunderte der chriſtlichen Weltgeſchichte. So geht das chriſtliche Leben aus dem Glauben ſeinen Weg, und der Glaube erhebt ſich zur Erkenntniß, durchgeht ſeine dialektiſchen Bewegungen und ſtrebt in ſpeculativem Erkennen, ſo wie in dem göttlichen Wandel zum Ergreifen Gottes, zum ewigen Leben hinan, ohne deshalb das Erkennen der Welt und aus der Welt für ein damit ſchon abgemachtes oder daneben überflüſſiges zu erachten. Die chriſtliche Erkenntniß als theologiſche hat nicht das chriſtliche Leben zum Zwecke, ſofern ſie nicht blos zum chriſtlichen Leben gehört, ſondern ihr Zweck iſt, Ergreifen der Wahrheit auch auf der Seite des denkenden Geiſtes, Wiedergeburt auch der erkennenden Kräfte der menſchlichen Perſönlichkeit. So wenig aber in dieſer Perſönlichkeit das Leben des Willens und des Gedankens einander fremd ſind, da ſie in Einem gottverwandten Geiſte ihre letzten Impulſe haben, eben ſo wenig können chriſtliche Erkenntniß aus der Quelle der Offenbarung, alſo Theologie, und chriſtliches Leben gleichgültig und

wirkungslos neben einander gehen oder eines das andere entbehren. Wo wahre Theologie iſt, da geſtaltet ſich aus ihr chriſtliche Lebensanregung, wo chriſtliches Leben aus dem innerlich gewordenen göttlichen Worte, da drängt ſich auch das Streben nach theologiſcher Erkenntniß auf. Die Wechſelwirkung beider iſt eine nothwendige.

Aber nicht allein möglich iſt neben dieſer theologiſchen Erkenntniß die philoſophiſche, ſondern ſie wird geradezu von ihr gefordert. Sobald die Theologie wieder geworden iſt, was ſie ſein ſoll, nach ewigem Beſitze ſtrebende, aus der heiligen Schrift und deren Reichsgedanken ſchöpfende Wiſſenſchaft, ſo muß ihr auch klar werden, daß ſie dem übrigen, nicht geoffenbarten Wiſſensſtoff, der Welt, dem Menſchengeiſte, der Natur und Geſchichte gegenüber iſolirt ſteht, ſo aber nicht ſtehen kann und darf. Sie bedarf der Verarbeitung deſſelben zu einer Wiſſenſchaft, zur Weltwiſſenſchaft oder Philoſophie. Denn dieſe wird ihr zwar nicht ihre Gewißheit erſt verſchaffen, die geoffenbarte Wahrheit nicht erſt als Wahrheit erweiſen, weil ſie blos durch die Bewegung des Glaubens zur vermittelten Erkenntniß ſchon als ſolche erwieſen iſt, aber ſie kann ihr die Siegesgewißheit für ihren Gegenſtand erhöhen und erweitern. Solcher Erweiterung bedarf aber der menſchliche Geiſt, weil er nicht blos ein religiöſes Weltbewußtſein hat, ſondern das Weltbewußtſein auch für ſich eine eigene Sphäre des Geiſteslebens erfüllt. Die Philoſophie wird aber, in den ihr zugehörigen Bahnen gehend, niemals an einem Ende anlangen, welches ſie mit der Theologie in wirklichen Zwieſpalt verſetzt. Mit der Theologie einer Zeit, mit der Feſtſetzung in Formeln und Bekenntniſſen kann ſie in Zwieſpalt gerathen, aber nie mit der Quelle, nie mit der heiligen Schrift, auch nie mit der aus dieſer richtig entſtandenen Erkenntniß. Vielmehr wird ſie gerade die Harmonie des geoffenbarten Wortes mit der Gotteswelt klar legen und dadurch das Bewußtſein des Chriſten von der Macht ſeines Glaubensgegenſtandes erhöhen.

Um es kurz auszudrücken, ſo giebt es nicht allein eine philoſophiſche Vorhalle der Theologie, die man bisher ſchon Religionsphiloſophie genannt hat, ſondern außer ihr und neben der Theologie vorlaufend eine apologetiſche Wiſſenſchaft, die in ihrem weſentlichen Gehalte philoſophiſches Wiſſen darzubieten hat.

Nehmen Theologie und Philoſophie, wie ſie zu thun begonnen haben, in der angedeuteten Weiſe die richtige Stellung zu einander ein, ſo iſt weder eine Rückkehr der übermüthigen Geringſchätzung der Theologie auf philoſophiſcher Seite zu befürchten, noch wird die ganz unbillige und unrichtige Hintanſetzung des philoſophiſchen Strebens, wie ſie in Folge der geſchilderten Entwickelungen auf theologiſcher Seite ſtattfand, lange fortdauern. Die chriſtliche Wiſſenſchaft, die es in dem Maße eben iſt, als ſie es nach Gegenſtand und Ziel des beſonderen Wiſſens ſein darf, wird nun ſich gegenſeitig fordernde und fördernde und das chriſtliche Leben derſelben weder fremd und gleichgültig noch feindſelig ſein.

Blicken wir nun in das Leben der theologiſchen Wiſſenſchaft, wie ſie ſich ſeit der Wiederbelebung des Glaubens fortgebildet hat, ſo wird uns ein günſtigeres Einwirken auf das chriſtliche Leben und ein heilſamerer Einfluß des letzteren auf ſie ſofort entgegen treten. Einmal ſchon in der Beziehung der übrigen Theile der Theologie auf ihre praktiſche Spitze oder Krone, die zwar noch lange nicht allſeitig durchgeführt, aber doch in den Anfängen vorhanden iſt. Daß der Glaubens- und Sittenlehre die heil. Schrift in geſunder Auslegung zu Grunde liegt, iſt das Wenigſte, was in dieſer Hinſicht kann gefordert werden, und es war dieſe Forderung nicht blos dem Schöpfen aus philoſophiſchen oder doch ſo ſich nennenden Erkenntniſſen gegenüber berechtigt, welche an die Stelle der Bibelgedanken traten, ſondern auch eben ſo gegenüber der Entartung, welche nur das vorausgeſetzte Reſultat aller Aus-

legung in den kirchlichen Bekenntnißſchriften und den an ſie ſich feſt anſchließenden alten Dogmatikern als Quelle behandelte, damit aber nur Inconſequent daſſelbe that, was die proteſtantiſche Polemik zu gleicher Zeit, während ſie in dieſes Thun einging, ſo ſcharf an der katholiſchen Kirche beſtritt, indem ſie auch nur auf den Spuren der Tradition ging und die Schrift unter dieſelbe knechtete. Ganz abgeſehen von dem Widerſpruch, in welchen die evangeliſche Kirche dadurch mit ihrem eigenen Grundprincipe gerieth, hatte dieſe den ungemein großen Nachtheil, daß es lähmend und tödtend auf die Auslegung ſelbſt zurückwirkte. Seit dieſe wieder ſelbſtſtändig arbeitet und in die Tiefe geht, ſeit man von der blos grammatiſch-hiſtoriſchen Behandlung, die eigentlich noch gar nicht chriſtliche Auslegung im ganzen Umfang heißen kann, ſondern nur die außerhalb des theologiſchen Erkennens liegende Seite der Erklärung behandelt, zu einer eigentlich theologiſchen fortgeſchritten iſt, die ſich auch nicht mehr nur ans Einzelne (dicta probantia) und Abgeriſſene hält, iſt ja ein gewaltiger Schritt im Schriftverſtändniß durch die neue, zuſammenfaſſende Disciplin der *bibliſchen Theologie* geſchehen. Durch die Unterſcheidung der Lehrbegriffe und Tropen in der Einheit der bibliſchen Offenbarung ſind ganz neue Bedürfniſſe für die dogmatiſche und ethiſche Betrachtung des Chriſtlichen entſtanden und befriedigt worden. Unter dem *Schriftbeweiſe* verſteht die theologiſche Methode der Gegenwart etwas ganz anderes, als eine frühere Zeit. — Hier iſt noch viel zu arbeiten und nur erſt die Anfänge des wahrhaften Schriftbeweiſes liegen in unſern Tagen vor. Daß aber durch die Gewinnung deſſelben auch in dem Theile der Theologie, welcher unmittelbar auf das chriſtliche Leben wirkt, neue Bahnen gebrochen werden, wie z. B. in der Homiletik und Katechetik, welche noch immer im Ganzen die alten Wege verfolgen, leuchtet ein. Daß ein Theologe, welcher die genetiſche Entfaltung eines göttlichen Reichsgedankens in ſeiner erſten, niedrigſten Stufe (des Geſetzes, der Thorah im umfaſſenden Sinne) bis auf die höchſte des heiligen Geiſtes (die apoſtoliſche) zu verfolgen und zu durchleben gewöhnt iſt, auch vor der Gemeinde, ſei es der jugendlichen, ſei es der erwachſenen, dieſe Gedanken anders vortragen und im chriſtlichen Leben ergreifbar machen wird, als wer nur Sprüche und Ausſprüche in ihrer Iſolirung kennt, das leuchtet von ſelbſt ein. Nicht minder iſt klar, daß, die Beſtimmung dieſer durchgehenden und ſich Stufe auf Stufe in der Offenbarung weitergeſtaltenden Gottesgedanken zu beherrſchenden Ideen im Leben der Menſchheit einmal erkannt, auch ihre ſpeculative Erfaſſung und ihre Ergießung in die Formen der nationalen Bildung zum Bedürfniß, dadurch aber die Mittheilung an die Gemeinde abermals beſtimmt werden muß. Der veränderte Schriftbeweis wird daher ein anders geartetes Wirken auf das chriſtliche Leben zur Folge haben, eine Wirkung, die unleugbar ſchon in der Gegenwart, wenn auch lange nicht kräftig und vielſeitig genug hervortritt.

Auch in anderer Beziehung wird das chriſtliche Volksleben von dieſer Seite her beeinflußt und ſoll es noch mehr werden. Es iſt nicht zu verkennen, daß die oben ausführlicher bezeichneten Zuſtände der Theologie in ihrer Wirkung auf die Kirche und auf die chriſtliche Geſellſchaft überhaupt eine üble Erbſchaft zurückgelaſſen haben, nämlich die Herrſchaft des Subjectivismus und der Atomiſirung. Iſt die Emancipation des Individuums von der bloßen kirchlichen Auctorität, von einer objectiven äußerlich auferlegten Lehr- und Glaubensnorm menſchlicher Faſſung, von einer neuen Prieſterherrſchaft der hausbacknen Denkerei des Rationalismus, Moralismus, überhaupt der bloßen Reflexionstheologie in großem Maße gelungen, ſo hat noch lange nicht die gläubige Theologie wieder die Macht geübt,

das Zerſplitterte wieder zu einigen, das Zerworfene zu ſammeln. Vielmehr iſt noch eine Maſſe des haltloſen unkirchlichen Privatchriſtenthums überall zu ſehen und zwar dies im beſten Falle. Der Wiederaufbau der Theologie hat noch nicht vermocht, das Volksleben ſo zu ergreifen, daß nicht die Zerklüftung und Zerbröckelung in Secten, Rotten, Parteien, Anſichten einen gewaltigen Raum im religiöſen Weſen der Gegenwart einnähme. Dem Negativen und Deſtructiven, das ſich auf dieſem Raume anzuſiedeln verſucht, iſt freilich auf dem Wege der Theologie nicht zu helfen. Iſt es doch das Abbröckeln der Geſellſchaft überhaupt, es ſind die aus der Verwitterung der Zeiten entſtandenen Erden, welche die Schlagwogen politiſcher Bewegungen abſchwemmen und irgendwo als Alluvium wieder anſpülen. Aber es ſind der poſitiven Secten in mannigfachen Abſtufungen ſo viele, daß es wohl der Mühe werth iſt, ſich Rechenſchaft darüber zu geben, warum die echte Theologie der Schule in ihrem allmählichen Uebergange in die Kirche ſo wenig geiſtige Macht übe, um die heilsbedürftigen Gemüther feſt zuſammen zu ſammeln und an die Kirche zu binden.

Es iſt hier der Ort nicht, um nach den mancherlei Urſachen dieſer Erſcheinung zu forſchen. Aber ſie gehört doch mit in den Kreis des chriſtlichen Lebens und die Frage iſt daher berechtigt, in wiefern dieſelbe auch auf dieſe Erſcheinungen Einfluß habe. Gewiß iſt wenigſtens, daß der Verſuch, die frühere Stellung der chriſtlichen Wiſſenſchaft zum chriſtlichen Leben, nämlich der Theologie zum Volksleben, zu erneuern, der Verſuch, die Theologie wieder blos auf die kirchlichen Bekenntniſſe zu gründen und die Auctorität derſelben als die Macht zur Leitung des chriſtlichen Lebens zu behandeln, weder irgendwo gelungen iſt, noch je gelingen kann. Im Gegentheil wird ſeine Fortſetzung die Zerſplitterung eher mehren, weil die blos menſchliche Auctorität den Reiz der ſubjectiviſtiſchen Willkür neu hervorruft. Es iſt kaum zweifelhaft, daß die Beſtrebungen des ſogenannten Confeſſionalismus eben ſo wie die rationaliſtiſchen Einwirkungen zur Bildung der Secten nur beitragen können und daß die Kirche, je mehr ſie den früheren Weg der bloßen objectiviſtiſchen Behandlung einſchlägt, ſich ſelbſt zerſplittert. Nur Eines iſt hier Noth, daß nämlich der echte, aus wahrer Bibelforſchung erwachſene Schriftbeweis ſowohl in der theologiſchen Schule als in angemeſſener Weiſe im Volksunterricht und in der Predigt herrſchend werde. Iſt es doch immer die Art der Secten geweſen, ein Einzelnes aus dem Geſammtſchatze der Offenbarungswahrheit heraus zu löſen und in dieſer Iſolirung von dieſem Punkte aus falſch zu generaliſiren. Wer immer, ſei er auch ein ſtreng kirchlicher Theologe, dem echten genetiſchen Schriftbeweis ausweicht, ſeine Mühen und Arbeiten ſcheut, weil er nicht fertige Reſultate ſofort zu Füßen legt, ſondern für jeden einzelnen Punkt der Erkenntniß die Durchforſchung der ganzen Schrift fordert, wer nur mit ſtarrem Blick auf die einzelne Schriftſtelle, ohne ihren Geſammtzuſammenhang mit der Offenbarung zu beachten, daraus ſofort fertige Ergebniſſe holt, der verfährt in der Weiſe der Secten und vermag ihren Anſprüchen keinen Widerſtand zu leiſten. Wer z. B. in der Frage der Ehe die Worte Chriſti als ſcharfumgrenztes Geſetz für die Chriſtenheit, wie ſie iſt, ohne alle weitere Vorausſetzungen auffaßt, demungeachtet aber das Verbot des Eides aus demſelben Munde der Wahrheit nicht ſo will angeſehen wiſſen, der mag den Quäkern gegenüber einen ſchweren Stand haben, nicht minder aber auch mit ſeiner geſammten Schriftbehandlung den Baptiſten, den Independenten u. A. nur den Anblick eines Mannes darbieten, der nach Belieben und vorgefaßten Anſichten die Schrift beugt. Nur die umfaſſende, gerade der Kirche eignende, wenn auch in ihr noch lange nicht gründlich durchgeführte und noch weniger praktiſch gehand-

habte Schrifterkenntniß bietet einen feſten Stand gegen die mancherlei Abirrungen nach verſchiedenen Seiten und kann, in das Leben der Gemeinde einwirkend, ſie vor denſelben ſichern und ſie in Freiheit binden. Hier alſo iſt wirklich der Orte einer, wo die wahrhaft wiſſenſchaftliche Theologie, die wirkliche chriſtliche Wiſſenſchaft auf das chriſtliche Leben wirkt und zwar von dem Punkte aus, der ihr der fundamentalſte ſein muß, vom Schriftverſtande.

Es wäre nicht ſchwierig nachzuweiſen, wie auch für die Gewinnung derer, die draußen ſtehen, der Menge gebildeter Schrift- und Kirchenverächter, auf dieſem Wege ganz andere Hoffnungen blühen, als auf dem der ſtricten kirchlichen Objectivität.

Gehen wir aber weiter. Zur theologiſchen Wiſſenſchaft gehört auch die geſchichtliche Seite, das klare Bewußtſein über die Entwicklung der Kirche in Lehre, Cultus, Verfaſſung und Leben. Und auch dieſe ſoll zur Wirkung auf das chriſtliche Leben verwendet werden. Wir wollen nicht ſagen, daß ſie es nicht werde, daß nicht in populären Darſtellungen der Kirchengeſchichte oder einzelner Zeiten und Perſonen aus derſelben, oder auch der Lehrunterſchiede verſchiedener chriſtlicher Gemeinſchaften, viel Segen bringendes Wirken auf das chriſtliche Leben ſich finde. Wir können ja nicht über die Zweckbeſtimmung dieſer Zeitſchrift „für chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben“ reden, ohne mit Freuden anzuerkennen, wie viel gerade der Hauptbegründer derſelben, der ſelige Dr. Neander, auf dieſem Gebiete des Hineinwirkens der kirchlichen Geſchichtswiſſenſchaft in das chriſtliche Volksleben geleiſtet hat. Auch wird ſicherlich in ſeinen Fußtapfen noch Weiteres gethan werden. Dennoch iſt es auffallend, daß gerade für die Gebildeten, die keine Theologen ſind, in dieſer Hinſicht noch lange nicht das Erforderliche gethan und ihnen klar gemacht iſt, welche aus dem Lebensſtrom der göttlichen Offenbarung fließenden Anregungen durch alle menſchlichen Arbeiten und Zerſtörungen hindurch ſich gearbeitet, wie auch mitten in den Concretionen aus jüdiſcher Weltanſicht und heidniſcher Philoſophie, aus römiſcher Anſchauung der Geſellſchaft und germaniſcher Nationalität dennoch der ſchlagende Puls des Evangeliums ſich fühlen läßt. Viel zu ſehr wird auch auf dieſem Boden noch der Schule gedient und — was über ſie hinaus geht — entweder zum Angriff oder zur Apologie der Kirche, nicht aber zur gebildeten Erkenntniß ihres wirklichen Werdens verwendet. Doch, dies iſt nicht der eigentliche Punkt, um den es ſich hier handelt. Iſt doch die kirchliche Geſchichtswiſſenſchaft dazu da, um uns das göttliche Bauen mitten im menſchlichen Wirken und Gegenwirken erkennen zu laſſen. Hier wäre wieder an die praktiſche Theologie die Forderung zu ſtellen, daß ſie ſich weit mehr, als es bisher geſchehen iſt, an der Kirchengeſchichte orientire. Die göttlichen Wege, wie ſie auch jetzt noch und immer wieder gangbar ſind, ſoll ſie aufzeigen und zu welchen Zielen ſie geführt haben. Mit Einem Worte, eine mehr an die Geſchichte, natürlich nicht primär — denn dieſe Stellung gehört der Bibel — aber ſecundär ſich anlehnende Behandlung derjenigen theologiſchen Diſciplinen, welche das Einwirken ins chriſtliche Leben zu regieren haben, gehört unſeres Erachtens zu den piis desideriis der chriſtlichen Wiſſenſchaft.

Doch genug von der Theologie; nicht als hätten wir Alles geſagt, was hier füglich zu ſagen wäre, ſondern weil wir noch nach anderen Seiten hin den Blick zu wenden haben und doch dem Leſer nicht durch Länge beſchwerlich fallen wollen.

Doch nicht etwa eine chriſtliche Naturwiſſenſchaft? nicht eine chriſtliche Rechtswiſſenſchaft, Aeſthetik, Alterthumswiſſenſchaft, Erdkunde, Geſchichte, Aſtronomie? In gewiſſem Sinne ſtehen wir nicht an zu ſagen: dennoch ja! Aber allerdings iſt erſt die Grundwiſſenſchaft der Welt, wie wir ſie oben bezeichnet haben, in weiterer Entfaltung zu erwarten und das Intereſſe, welches ſie dem gebildeten Be-

wußtſein an der Theologie einflößen wird. Man wird es uns nicht verargen, wenn wir daran erinnern, daß die Fachwiſſenſchaften nicht immer ſo abgeſchloſſen neben einander gingen wie jetzt, daß Melanchthon, der große Theologe, auch der größeſte Philologe und Alterthumskenner ſeiner Zeit, daß er Rhetoriker, Philoſoph, Hiſtoriker, Aſtronom war, daß nicht wenige der großen theologiſchen Lehrer früherer Zeit bald juriſtiſche, bald mediciniſche, die meiſten aber naturwiſſenſchaftliche und geographiſche Vorleſungen gehalten, daß der berühmte Kosmograph Münſter ein Profeſſor der Theologie war und daß unſere alten Rechtslehrer und Aerzte, ja auch Fürſten und Staatsmänner in der Theologie bis zur wirklichen Gelehrſamkeit heimiſch waren. Der Zunftzwang der Facultäten hat ſich verſchärft, freilich haben ſich auch die Gebiete des Wiſſens ſo vertieft und verbreitert, daß die Polymathie theils unmöglich wurde, theils nur auf Koſten der Gründlichkeit erworben werden kann. Jedenfalls iſt aber durch die Abſperrung der Facultäten gegen einander von dem Bewußtſein der Zuſammengehörigkeit alles Wiſſens und ſelbſt von dem Verſtändniß der gemeinſamen Grenzgebiete nicht wenig verloren gegangen. Was von dieſen Grenzgebieten im Einzelnen zu ſagen wäre, gehört nicht hierher. Wohl aber können wir beiſpielsweiſe fragen, ob nicht die Natur in ihrer höchſten Betrachtung, der teleologiſchen, eine andere Stellung einnimmt und auch ihr Zuſammenhang in ein anderes Licht tritt, je nachdem man von der unphiloſophiſchen, ja überhaupt unwiſſenſchaftlichen Annahme einer Ewigkeit der Materie, von Materialismus, der Lehre von der Geiſtloſigkeit der Welt, ausgeht oder im Gegenſatze den unendlichen Geiſt, den perſönlichen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde und eben damit eine Welt Gottes, ein Gottesreich auch in der Stoffwelt anerkennt. Niemanden kann einfallen, die Erforſchung der Thatſachen dogmatiſch feſſeln und etwa das römiſche Stück gegen Galilei erneuern zu wollen. Die wahre Theologie hat die unendliche Zuverſicht, daß die rechtverſtandenen Werke Gottes zuletzt dem rechtverſtandenen Worte Gottes Zeugniß geben müſſen und daß Disharmonie zwiſchen Naturerkenntniß und Bibel nur in zu einſeitiger und zu enger Auffaſſung der einen oder der anderen oder beider ihren Grund habe, ſie erwartet von jeder neuen Entdeckung auf dem Naturgebiete ihre eigene Förderung. Aber ſie läßt ſich auch nicht durch eine Hand voll Thatſachen der Offenbarung gegenüber imponiren, ſie wartet, bis die Thatſachen vollſtändig vorliegen, ſie läßt ſich am wenigſten durch allgemeine Sätze und Principien im Munde großer Naturforſcher, denen Gott die Gabe der philoſophiſchen Erkenntniß verſagt hat, einſchüchtern. Das aber wird doch Niemand in Abrede ſtellen, daß die Naturwiſſenſchaft ein etwas anderes Gepräge bekommt, je nachdem ſie ein Vogt in den beſchmutzten Händen dreht, oder ein Moleſchott und Genoſſen mit Elephantenrüſſeln in ſie hinein trompeten, oder ob ein Cuvier, ein Davy, ein Rudolph Wagner oder Andreas Wagner ihre Thatſachen darſtellen und beſprechen. Und doch kann man kühnlich den herausfordern, der dieſe Männer beſchuldigen kann, den wirklichen Thatſachen ihr Recht durch kirchliche Dogmatik geſchmälert zu haben. Auch die Spiegelung der Natur im Geiſte, wie ihr der ſelige G. H. v. Schubert ſo manche Arbeit gewidmet hat, kann doch ihr Recht in Anſpruch nehmen und hier kommt es allerdings darauf an, was es für ein Spiegel ſei, in welchen ſie ihr buntes Bild wirft. — Alſo ja, wir wiſſen von chriſtlicher Wiſſenſchaft auch auf dem Felde des Naturwiſſens.

Und ſollte wirklich die Rechtswiſſenſchaft dem Chriſtenthum ſo ferne und fremd ſtehen, ſie, die ſchon in dem Unterſchiede ihres Romanismus und Germanismus gewaltige Urſachen hat, das Heidniſche vom Heidniſchen und vom Chriſtlichen zu unterſcheiden, die ſchon mit reineren Rechtsgrundſätzen Kritik am rein

dogmatiſch-kirchlichen (kanoniſchen) Rechte übt? Sollte es wirklich gleichgültig ſein, woher ein Recht ſtammt, für wen es gilt, worauf es zielt? und gleichgültig, ob der Mann des Wiſſens, der es verarbeitet und beurtheilt, im Stande iſt, den ächten Maßſtab des Chriſtlichen anzulegen oder nicht? — Nichts zu ſagen von der ganzen Stellung, welche dieſe Wiſſenſchaft zu tief in die göttliche Wahrheit eingreifenden Fragen hat. Man denke an Eid, Ehe, Familie. Die Grundgedanken für dieſe und die Ideale ſind der Bibel entnommen. Die ganze chriſtliche Sittenlehre, eine mit der Glaubenslehre durch tauſend Fäden zuſammenhängende Diſciplin, greift in die Rechtslehre tief hinein und es iſt ſtets nur zu beklagen, im Intereſſe der Wiſſenſchaft ſelbſt, der Rechtswiſſenſchaft, zu beklagen geweſen, wie bedeutende Lehrer und Meiſter in ihr von dieſen letzten Beziehungen, z. B. von Zurechnung, Schuld, Strafe, faſt redeten, wie der Blinde von der Farbe. Gerade der Begriff der Strafe, der in der bibliſchen Offenbarung und ihrer Erlöſungslehre ein ſo centraler iſt, wird auf dem Gebiete der Rechtserkenntniß noch immer geſucht, nachdem ſich Dutzende von Definitionen unhaltbar erwieſen haben. Und wie Vieles wird anders werden im Gebiete des Criminal- und Strafrechtes, wenn erſt nicht das Dogma der Kirche, ſondern der geoffenbarte Gedanke, alſo die chriſtliche Wahrheit hinſichtlich der hierher gehörigen Begriffe zu allgemeinerem Verſtändniſſe wird gekommen ſein. Ohne alle theologiſche Erkenntniß iſt eine durchgreifende Wahrheit in dieſer Wiſſenſchaft nicht möglich. Ihre Selbſtſtändigkeit wird aber durch dieſes Zurückgehen auf die höchſte Wahrheit, die nicht einer einzelnen Wiſſenſchaft, ſonder aller angehört, nicht beeinträchtigt. Auch ihr muß erſt die Philoſophie, gerade wie der Naturwiſſenſchaft, Vermittlerin zur chriſtlichen Wahrheit werden.

Die Aeſthetik brauchten wir, da ſie ein Kreis innerhalb der Philoſophie iſt, hier nicht beſonders zu berühren. Aber wir würden einem naheliegenden Einwurfe nicht begegnen, wenn wir es unterließen. „Man wird doch," heißt es, „nicht verlangen, daß das ſymboliſch Schöne oder das himmliſch Schöne, auch wo es ein Heidniſches iſt, verkannt werde, um dem Chriſtenthum allein die Ehre zu geben." Gewiß nicht, denn die Aeſthetik iſt kein Zweig der Theologie, ſondern der Weltwiſſenſchaft. Aber eben in dieſer kann ſie auch des Chriſtlichen nicht entbehren; ſie kann weder die vollkommene Symbolik der Offenbarung in ihrer vollendenden Beziehung zu der des Heidenthums, noch das ganze reiche Gebiet des Erhabenen, am allerwenigſten die ätheriſche Welt des ſittlich Schönen überſehen, und den innerſten Gedanken und die Ideale der chriſtlichen Kunſt kann ſie nimmermehr verſtehen, wenn ſie dem Chriſtenthum ſelbſt und dem Verſtändniſſe ſeiner demüthigen und königlichen Gedanken fremd bleibt. So wenig wir alſo eine blos chriſtliche Aeſthetik als eine volle Wiſſenſchaft im Cyclus der Weltweisheit anzuerkennen vermöchten, ebenſo wenig wüßten wir einer Aeſthetik dieſe Stellung zuzugeſtehen, welcher das chriſtliche Element ein unverſtandenes bliebe.

Am lauteſten wird man vielleicht im Namen der Alterthums-Wiſſenſchaft gegen unſere Behauptung proteſtiren, daß ſie chriſtlich ſein könne und dürfe. Hat doch kürzlich erſt ihrer erſten Meiſter einer geſagt, die Kirche habe allen Wiſſenſchaften fanatiſche Zumuthungen gemacht, der ſeinigen noch am wenigſten. Allein von fanatiſchen Zumuthungen ſoll auch nicht die Rede ſein. Wir wollen auch hier nicht den bekannten Streit über Bibel und Claſſiker wieder beſprechen. Nur ſo viel ſei geſagt. Die letzten Ahnungen auf den Höhepunkten der heidniſchen Religion, Poeſie und Philoſophie wieſen unzweifelhaft über dieſelbe hinaus. In Aeſchylos und Sophocles, in Plato und Seneca ſind dieſe Finger ausgeſtreckt. Aber nicht an dieſe Einzelheiten haben wir zu denken, ſondern an die Geſammt-

Anschauung des Alterthums. Ist es doch eine Bildungswelt, die ebenso sehr Resultat langer Völkerprocesse als Vorstufe höherer, geistiger Entwickelungen war. Wer will das Alterthum verstehen ohne seine Religion? wer seine Religion ohne die Religion überhaupt? Diese letztere aber ist und bleibt unverständlich, so lange nicht in die wahre Religion, die geoffenbarte, die Forschung mit Erfolg eingegangen ist. Das Christenthum, die Bibelreligion überhaupt, deren Verständniß nicht ein so leichtes Geschäft ist, war, ist und bleibt der Maßstab zum Begreifen des Heidenthums jeder Stufe und Art. Darum wird die Alterthums-Wissenschaft, so wenig als sie je eine theologische Disciplin, oder gar in kleinlicher Weise nur im Interesse der Kirche behandelt werden darf, doch stets an einer gewissen Bornirtheit leiden, so lange sie vor dem Maßstabe zurücktritt und aus Wohlgefallen an den schönen Gestalten heidnischer Religion und Kunst in jenes jugendlich kleingeistige Bedauern Schillers in den Göttern Griechenlands mit einstimmt. Es versteht sich von selbst, daß wir mit der kritisch-philologischen Seite, die der Theologie unschätzbare Dienste leistet, auch ohne es zu wollen, hier nichts zu thun haben, sondern mit dem historischen Realismus, der am Ende doch der Zweck aller Studien des Alterthums bleibt. — Gerade so mit der Geschichte im Ganzen. Sie bleibt unverstanden, wo der gewaltigste Wendepunkt zwischen ihrer Ilias und Odyssee, der vorchristlichen und der christlichen Weltgeschichte im Dunkel unverstanden liegen gelassen wird. Alle wahrhaftige Geschichtsdarstellung ist, bewußt oder unbewußt, Darstellung der Entfaltung des Reiches Gottes, und der Grundton der göttlichen Offenbarung, göttliche Erhaltung der werdenden Menschheit in ihrem Abfall vom Ebenbilde Gottes und Herstellung in dasselbe, ist durch kein Material und durch keine versuchte blos weltlich politische oder humanitarisch culturhistorische Behandlung völlig zu unterdrücken. Wenn irgend eine Wissenschaft, so ist die Geschichte dazu angethan, eine christliche zu sein. Sie ist es unverkennbar seit 50 Jahren wieder geworden, wie sie es lange nicht war, besonders auch dadurch, daß sie die Chronik der äußern Begebenheiten hinter dem Gedanken, der sie leitet, zurücktreten ließ und wir brauchen nur die Namen Johannes von Müller, Luden, Ranke, Leo, selbst Schlosser zu nennen, so verschiedene Richtungen sie auch bezeichnen, um unsere Behauptung erwiesen zu haben. Vollends in der Erdkunde bedarf es nur Eines Mannes, Carl Ritter, um die teleologische, reichsgeschichtliche Behandlung derselben als die allein ächt wissenschaftliche zu documentiren. Die Erdkunde ist durch Ritter und selbst durch A. v. Humboldt zum Range einer christlichen Wissenschaft erhoben.

Wir wollen nicht weiter gehen. Wir hatten nur Beispiele zu geben. Von den Grenzgebieten reden wir ein ander Mal.

Daß aber das christliche Leben solche christliche Wissenschaft emportreibt, daß umgekehrt diese das christliche Leben stärkt, daß es nicht um den Bau der Kirche, der Landeskirche, der Confession allein sich handelt, sondern um den Gesammtbau des Reiches Gottes in Kirche, Staat, Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst, daß an diesem nicht nur die Theologie, sondern alle Wissenschaften ihren Antheil haben, bedarf kaum eines Nachweises.

In diesem großartigen Sinne möge diese Zeitschrift ihrem Namen und dem Programm ihrer ehrwürdigen Begründer nachstreben. Zum Schlusse nur die Bitte, dieses Fragment als das zu nehmen, was es sein will, als einen bloßen Ton aus der Ueberschrift des Blattes, in welchem es steht.

Digitized by Google

Ueber

den gegenwärtigen Stand der Einleitung in das A. Teſtament

von

Profeſſor Dieſtel in Bonn.

Einleitung in das Alte Teſtament von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Joh. F. Bleek und Ad. Kamphauſen. Mit Vorwort von Carl Immanuel Nitzſch. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer. 1860. SS. XX und 834.

I.

Nicht alle opera posthuma aus dem Nachlaß bedeutender Gelehrter können ihr gutes Recht auf Publication in dem Grade nachweiſen, wie das vorliegende. Die Pietät wird da ſchweigen müſſen, wo es ſich um die großen Fragen der Wiſſenſchaft handelt; ſelbſt die anerkannte Größe eines Mannes rechtfertigt noch nicht, ſeinen Nachlaß wie eine Fundgrube theologiſcher Reliquien zu betrachten. Je mehr der Schwerpunkt der Wirkſamkeit in die anregende Perſönlichkeit fällt, um ſo weniger werden nachgeſchriebene Collegienhefte eine lautere Quelle abgeben, um ein opus posthumum herzuſtellen. Das Werk muß in den hohen Gang der Wiſſenſchaft fördernd eingreifen, muß mindeſtens den Zwecken theologiſcher Bildung heilſam entgegen kommen. Ausnahmen finden natürlich da ſtatt, wo es ſich um ſcharf ausgeprägte bedeutende Originalitäten handelt, wie bei Schleiermacher, oder wo der Verfaſſer ein Werk druckfertig hinterlaſſen hat. Obgleich beide Bedingungen bei dem vorliegenden Werke nicht zutreffen, halten wir unſer obiges Urtheil aufrecht und ſagen vorab den kundigen und treuen Herausgebern für das „Daß“ wie für das „Wie“ der Publication im Namen der altteſtamentlichen Wiſſenſchaft unſern überzeugten Dank.

Wer das ſtrenge Pflichtgefühl des ſel. Bleek kannte, der weiß auch, welch' ungemeine Treue, welch' unermüdlichen Fleiß er auf ſeine Vorleſungen verwandte. Obgleich des mündlichen freien Vortrages in einem höhern Grade mächtig, als er es ſelbſt wahr haben wollte, arbeitete er ſeine Hefte ſtets ſo aus, daß dieſelben nirgend einer mündlichen Ergänzung oder Ausführung bedurften; unabläſſig nahm er auf die neueſten Erſcheinungen Rückſicht und arbeitete die betreffenden Stellen neu um, ſelbſt da, wo neuere Arbeiten ihm keinen Fortſchritt zu bieten ſchienen. Demnach mußten ſeine Hefte an und für ſich Manuſcripte von ſeltener Vollendung darbieten, in noch höherm Grade, wo es ſich um Lieblingsvorleſungen, in denen ſeine eigenthümliche Begabung am ſtärkſten hervortrat, handelte. Zu dieſen gehörte aber die Einleitung ins Alte Teſtament in erſter Stelle. — In ſchöner Pietät ſagen die Herausgeber, das Werk wäre vollkommener geworden, wenn der Verſtorbene es ſelber hätte druckfertig machen können. Dieſe Vermuthung möchten wir etwas einſchränken.

Gewiß, daß Einiges ſchärfere Ausprägung erhalten hätte, allein die ganze Ausprägung wäre dieſelbe geblieben. Dafür zeugen ſeine ſchriftſtelleriſchen Arbeiten. Bleek hatte bei der hohen Einfachheit ſeines Geiſtes nicht verſchiedene Methoden, einen Gegenſtand zu behandeln. Im vorliegenden Falle, fürchten wir, wäre das Buch beträchtlich angewachſen und dies hätte ſeine Verbreitung unter Studirenden und Geiſtlichen weſentlich gefährdet. Denn er ſchätzte die Pflicht der gewiſſenhaften Gründlichkeit und den Vorzug der Klarheit zu hoch, um auf äußere Zwecke Rückſicht zu nehmen. Anders in ſeinen Vorleſungen. Hier mußte jenes Streben nach

Gründlichkeit mit dem pflichtmäßigen Wunſche, den Zuhörern während Eines Semeſters ein Ganzes zu geben, zu einem Compromiß führen, der für die Bündigkeit der Darſtellung nur erſprießlich ausfallen konnte. Ueberdies haben die Herausgeber durch Anordnung größeren und kleinen Druckes, durch gute Inhaltsverzeichniſſe, Regiſter u. ſ. w. die Ueberſichtlichkeit und Brauchbarkeit des Werkes bedeutend erhöht.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die vorliegende Schrift eine *weſentliche* Lücke in unſerer theologiſchen Literatur ausfülle. Denn neben dem de Wette'ſchen Lehrbuch, deſſen kurze Paragraphen zu wenig lehrhaft, und deſſen Anmerkungen zerriſſen, oft überladen ſind, gab es keine compendiöſe Schrift über die altteſtamentliche Einleitung, welche im Geiſte ſtrenger Wiſſenſchaft geſchrieben, die Zwecke theologiſcher Bildung zu fördern geeignet geweſen wäre. Dieſer Mangel mußte der Verbreitung von ähnlichen Schriften aus dem Lager der „apologetiſchen Kritik" (wie des Keil'ſchen Lehrbuches) bedenklichen Vorſchub leiſten. Das Bleek'ſche Buch ergänzt dieſe Lücke in der dankenswertheſten Weiſe; es enthält gerade das Maß von Ausführlichkeit, welches den kritiſchen Darlegungen eignen muß, indem dieſe dem Leſer zu einer *eignen* Ueberzeugung verhelfen ſollen.

Während aber dasſelbe mit de Wette den ſtreng wiſſenſchaftlichen oder, wenn man will, theologiſch-liberalen Geiſt theilt, überragt es das letztere durch mehrfache Vorzüge. De Wette hatte das Verdienſt, die Maſſe der Hypotheſen beſeitigend, Dasjenige zuſammenzufaſſen, was ſich als *negatives* Ergebniß der Kritik herausgeſtellt hatte, und gerieth freilich dadurch in den Verdacht einer bedenklichen Skepſis. Theilt Bleek mit ſeinem Lehrer dieſelbe Abneigung gegen Hypotheſen, ſo geht ſein Streben nach der entgegengeſetzten Richtung, nämlich möglichſt die *poſitiven* Ergebniſſe hervortreten zu laſſen. Daher verwendet er beſondern Fleiß darauf, *die kritiſchen Erſcheinungen* darzulegen, als die ſicheren Fundamente, auf denen ſich jede Geſammtanſchauung oder weitergehende Vermuthungen errichten könnten. Daher die große Stätigkeit ſeines Urtheils in allen Prämiſſen, die Vorſicht in den Schlußfolgerungen, daher die ſchöne Milde gegenüber andern Anſichten. Dieſe entſprang nicht aus Aengſtlichkeit, nicht aus Zweifeln an ſeinen Ergebniſſen, ſondern gerade umgekehrt, theils aus der unerſchütterlichen Gewißheit deſſen, was er als wahr erkannt hatte, theils aus der umfaſſenden Gerechtigkeit gegen alle Mitarbeiter, welche die große Schwierigkeit der Unterſuchungen ſtets in Rechnung zog. Daher iſt es nicht nur ein treffliches Handbuch für ſtrebende Studirende und Geiſtliche, denen eine gründliche Bildung am Herzen liegt, ſondern auch für hochgebildete Laien, welche an dem Gange der theologiſchen Wiſſenſchaft Antheil nehmen, wie mir ein ſolcher noch neulich dieſen Werth des Buches aus eigner Erfahrung rühmte.

Sofern das Werk ein wiſſenſchaftliches ſein will, muß es nach ſtreng wiſſenſchaftlichen Kriterien gemeſſen werden. Das Verhältniß iſt aufzuweiſen, in welchem die dargebotenen Ergebniſſe zu den brennenden Fragen der heutigen Zeit ſtehen, oder vielmehr zu *den* Fragen, welche in dem Entwickelungsgange der Disciplin gerade heute vor Allem eine Löſung erfordern und jeden weitern Fortſchritt bedingen. Dieſe Limitation dünkt uns heutzutage um ſo wichtiger, als man nur zu geneigt iſt, Controverſen, von denen viel Geräuſch gemacht wird, deren künſtliche Erzeugung oder rein zufällige Entſtehung ſich leicht nachweiſen läßt, mit den Problemen zu verwechſeln, deren Löſung die rechte wiſſenſchaftliche Erkenntniß fördert. Eingedenk des Zweckes dieſer Blätter, werden wir aber auf eine wiſſenſchaftliche Prüfung alles Einzelnen größtentheils verzichten müſſen.

Näher liegt die Frage, in wie fern die Hindeutung auf das zu erneuernde Studium der Iſagogik für unſre Zeit berechtigt ſei oder nicht; es knüpft ſich daran

die Zeitgemäßheit und praktiſche Nothwendigkeit des Buches. Vorab wird das Maß von Intereſſe, welches wir in dem theologiſchen Publikum heute antreffen, nicht die Antwort uns in den Mund legen dürfen: die theologiſche Gunſt iſt eine üble Führerin in ſolchen Dingen. Die Wichtigkeit des Buches wird ſich viel eher daraus ergeben, ob ein Studium der Einleitung des Alten Teſtaments im Geiſte des Verfaſſers ein dringendes Bedürfniß ſei, ob wir von demſelben gute Früchte mancher Art zu erwarten haben. Und dies muß aufs Entſchiedenſte bejaht werden.

Ich will nicht darauf hindeuten, daß eine gewiſſe theologiſche Erſchlaffung ſich unſerer Tage bemächtigt habe: die gleiche Klage könnten viele Zeiten von anderer religiöſer Strömung und Färbung mit gleichem Rechte erheben. Auch will ich nicht den geiſtig beruhigenden Einfluß obenan ſtellen, welcher mit dieſen Studien in ihrer ſtrengen Nüchternheit unfehlbar verbunden iſt, — gewiß ein Segen in unſerer dogmatiſch aufgeregten Zeit, die nach phantaſtiſchen Reformen aller Art begierig die Hand ausſtreckt. Vielmehr dient gerade dieſe Wiſſenſchaft vorzüglich dazu, den rechten Wahrheitsſinn zu wecken und zu üben. Jeder kräftige Fortſchritt zeigt ſich freilich zunächſt in einem etwas ſtürmiſchen Andrang gegen Anſichten, welche bisher allgemeine Geltung hatten. Wehe, wenn derſelbe zu lange anhält, wenn dieſer Fortſchritt nicht mehr von dem himmliſchen Feuer edler Wahrheitsliebe geleitet wird, wenn irdiſche Gluthen eines reactionären Fanatismus die Bewegung zu leiten beginnen! Und dabei iſt es an ſich gleichgültig, ob einmal Derjenige allein für aufgeklärt gilt, der am negativſten ſich gebahrt, oder ob der nur zu den Gläubigen zugelaſſen wird, der im Poſitivismus alle andern hinter ſich läßt. Leider befinden wir uns noch immer in der letzteren Richtung. Lange genügt ſchon das Maß von poſitiven Sätzen nicht mehr, was früher zu einem Zeugniſſe wahrer Chriſtlichkeit hinreichte; die Stimmen ſind ja nicht mehr ſo gar vereinzelt, welche die Rationalismen eines Hengſtenberg ausſtöbern und rügen. Daß auf die Stimmführer Bleeks Werk keinen Einfluß üben werde, läßt ſich denken; aber die Menge hat nun darin einen ungleich trefflichern Wegweiſer, als es ihr früher geboten war, um ſich ſelbſtſtändig zu orientiren und an die kühnen ſiegeswiſſen Behauptungen der „Apologeten“ den kritiſchen Maßſtab anzulegen. Denn geſetzt auch, der Geiſtliche vergäße ſpäterhin (und wie oft hört man ſolche Bekenntniſſe, nicht als Klage, ſondern als eine Art freudigen Triumphes) alle Einzelheiten: er hat in der Schärfung des Sinnes für das Wahre, in dem Gefühl, rückſichtslos nur das Richtige erforſchend, nicht in Abgründen zu gerathen, in dem erprobten Vertrauen feſter Unbefangenheit — in dieſen Dingen hat er einen bleibenden unentreißbaren Gewinn. Und das Andere kommt hinzu, daß ein ſolcher, der ſich dem Studium dieſer Diſciplin — ſei es auch nur in einzelnen Ausſchnitten mit Ernſt und Eifer eine Zeit lang gewidmet hat, niemals mehr in jene ſtarre Bibliolatrie verfallen kann, welche die Schrift entweder zum Götzenbilde oder zum heiligenden Deckmantel aller theologiſchen und untheologiſchen Ideen und Hirngeſpinſte erniedrigt, die ausſchließlich dem ſchwachen oder verdorbenen Denkapparate des Einzelnen ihre traurige Entſtehung verdanken. Nein, der gute Iſagogiker muß auch ein nüchterner und treuer Exeget werden, der das göttliche Wort fleißig zur Seelenſpeiſe und zur Fundgrube ſtets neuen theologiſchen Erkennens zu gebrauchen weiß, der dieſen λόγος θεοῦ niemals über jenen λόγος erheben wird, der ewig beim Vater war und in der Fülle der Zeiten unter uns Fleiſch wurde.

Müſſen wir es gleich conſtatiren, daß das Intereſſe an den iſagogiſchen Fragen des Alten Teſtamentes abgenommen hat, während das an dem ſtofflichen

Gehalte gewachſen iſt, ſo zeigt ſich doch, daß man die Stellung eines Theologen zu jenen Problemen keineswegs für gleichgültig erachtet. Wir gewahren hier die merkwürdige Erſcheinung, daß man einerſeits unſerer Disciplin ſehr wenig Einfluß und Bedeutung auf die Geſammtbildung eines Theologen einräumt, andererſeits mit faſt ängſtlicher (faſt hätte ich geſagt: ketzerrichterlicher) Aufmerkſamkeit den Anſichten über Entſtehung, Zeitalter, Verfaſſer der Bücher lauſcht, als ob es ſich um die fundamentalſten Bekenntniſſe handele. Dieſer Widerſpruch allein deutet auf ſchiefe Beurtheilung der Disciplin hin. Was käme heraus, wenn man die Conſequenzen zöge? Oder würde ſich derjenige die erſte Bedingung einer heilſamen erbaulichen Erklärung z. B. des 14. Pſalmes abgeſchnitten haben, der die Davidität desſelben bezweifelte? Iſt nicht die praktiſche Anwendung des zweiten Theiles des Jeſaias ebenſo möglich, wenn man denſelben im Exile geſchrieben denkt, wie wenn man ihn dem großen Propheten unter Hiskias beilegt? Selbſt die hiſtoriſche Exegeſe hat alle Noth, hier die zeitgeſchichtlichen Durchklänge aufzuſpüren: vollends wird es dem praktiſchen Glauben gleichgültig ſein, wie dieſe oder jene kritiſche Frage beantwortet werden möchte. Dennoch gilt die Behauptung der alten jüdiſchen Ueberlieferung — die dadurch nicht chriſtliches Gepräge erhält, daß Chriſten ſich ihr prüfungslos gebeugt haben — gar Vielen als Kriterium und Schibboleth des gläubigen Theologen, der ſelbſt die chronologiſche Ordnung der kleinen Propheten nicht anzweifeln darf. Man iſt noch immer ſehr bereitwillig, Unglauben oder mindeſtens afterphiloſophiſche Befangenheit vorauszuſetzen, wo von den alten Meinungen abgewichen wird. Darin ſcheint die Behauptung zu liegen, daß alle dieſe poſitiven Ueberlieferungen: moſaiſche Abfaſſung des Pentateuch ohne alle ſchriftliche Quellen, Echtheit des ganzen Jeſaias, vorzüglich des Daniel, Einheit des Sacharja, Davidität der den Namen Davids tragenden Pſalmen, hiſtoriſche Akribie der Chronik u. ſ. w. — daß alle dieſe Ausſagen einfach articuli fidei fundamentales ſeien. So ſehr man vor dieſer Conſequenz zurückſchreckt, ſo doch nicht von der Anklage des Unglaubens, ſobald ein Satz derſelben in Frage geſtellt oder verneint wird. Selbſt in den Zeiten der eiſrigſten Orthodoxie iſt man davor zurückgeſchreckt, jeden Satz der Schrift als Glaubensartikel hinzuſtellen; und nun will man gleichen Rang ſogar demjenigen zuweiſen, was nicht einmal in der Schrift ſteht, ſondern nur von ihr ausgeſagt worden iſt.

Dieſe Erſcheinung hat aber ihre tieferen Urſachen, geſchichtliche und principielle. Zunächſt iſt es für die Reinheit aller dieſer Unterſuchungen ein Uebelſtand geweſen, der den Blöden oder den Uebereifrigen noch immer zum abſchreckenden Präjudiz ſich geſtaltet, daß die eigentliche Anregung zu altteſtamentlicher Kritik in den älteſten Zeiten vom Heidenthume (Celſus, Porphyrius), in den neueren von den Deiſten und Rationaliſten ausgegangen iſt. Nicht rein literariſche, ſondern hiſtoriſche Fragen ſtanden in erſter Reihe, nach der Glaubwürdigkeit der Wunder, nach „der göttlichen Sendung Moſis“ u. ähnl. Spinoza bezweifelte die Exiſtenz einer eigentlichen Prophetie. Viel tiefer drangen die Unterſuchungen Semlers über den Kanon: aber ſchon bei ihm, mehr noch bei ſeinen Nachfolgern ſpürt man entweder die Unfähigkeit eine wirkliche Offenbarung Gottes im Alten Bunde zu begreifen oder einen entſchiedenen Widerwillen gegen den geſammten Supernaturalismus. Waren es doch dieſelben Theologen, welche die Hauptlehren von Chriſtus als Reſte jüdiſchen Aberglaubens beſeitigten oder auf moraliſtiſche Schemen reducirten! Der Kampf, welchen Hengſtenberg gegen dieſe Richtung unternahm, galt ihrer ganzen Exiſtenz, nicht nur ihren Irrthümern. Gegen den „Subjectivismus“ wurde das Objective gehalten, — ſeiner Meinung nach freilich nicht eine Repriſti-

nation des Alten, ſondern eine geſunde Weiterbildung —; nur ſchade, daß ſich dieſe gute Abſicht ſo ſchwer aus ſeinen Schriften herausleſen ließ. Denn ſie wird dadurch nicht bewieſen, daß die apologetiſche Thätigkeit jene früheren Anſichten über Alterthum und Inſpiration der Vocale fallen ließ, ſobald nicht der wirkliche Wahrheitsgehalt in jener Strömung wiſſenſchaftlich verwerthet wurde. Als Kriterium und Ziel, an dem alle wiſſenſchaftliche Production gemeſſen ward, ſtellte Hengſtenberg nicht das wirkliche Verſtändniß des Objectes, ſondern gerade nur die kirchliche Ueberlieferung hin. Obgleich klar bewußt, daß ein literariſcher Verkehr bei dieſen tief klaffenden Differenzen unmöglich ſei, ſtellte er Bedingungen desſelben auf, die ſehr richtig eine „Verhöhnung des Friedens“ genannt worden ſind. Dabei bleibt es ſich gleich, ob jene Unterwerfung offen ausgeſprochen oder durch die Auctorität der Bibel ſelbſt verſchleiert wird. Wenn z. B. pentateuchiſche Stellen im N. T. als von „Moſe“ angeführt werden, ſoll das „Schriftzeugniß“ für moſaiſche Abfaſſung des Pentateuchs ausſagen. Nicht den haarſträubenden Paralogismus dieſer Worte wollen wir rügen, nur auf den Mangel an Conſequenz hinweiſen. Denn heute giebt es unter allen deutſchen Theologen, welche auch nur ein wenig von Exegeſe verſtehen, geſchweige von geſunder Hermeneutik, Niemanden, welcher allen den altteſtamentlichen Stellen, die im N. T. auf Chriſtum bezogen werden, eine directe Meſſianität zuerkannt. Hengſtenbergs Chriſtologie zeugt dafür aufs klarſte. Mithin durchbricht man in dieſem wichtigen Punkte die Auctorität: aber in viel geringeren ſoll ſie gelten? Auch durch ein „gewiſſermaßen“ laſſen ſich jene vielen Stellen nicht in ihrer Meſſianität behaupten: denn ſonſt könnte man jede Stelle des A. T. meſſianiſch nennen, d. h. man müßte den ſpecifiſchen Inhalt dieſes Begriffs verflüchtigen. Will man dieſen Ausweg als eine bedenkliche Hinterthür vermeiden, ſo wird man offen eingeſtehen müſſen, daß die neuteſtamentlichen Schriftſteller an alle jene Vermittelungen zwiſchen ſtrengem Wortſinn und meſſianiſcher Anwendung niemals gedacht haben, welche jene „orthodoxen“ Exegeten zu Hülfe zu nehmen genöthigt ſind.

Damit haben wir auf die principiellen Urſachen jener Erſcheinung bereits hingedeutet. Man fürchtet eine Zerſtörung des Kanons. Auf den erſten Blick iſt dieſe Furcht ſehr ungegründet. Denn wem iſt es eingefallen, weil die Kritik den Verfaſſer des zweiten Theils des Jeſaiabuches für einen uns unbekannten großen Propheten von ſeltener Erleuchtung und überragender Geiſteshohheit erklärte, deshalb dieſe Perle aus dem Kanon zu entfernen? Was trägt es für die Bedeutung der Thora ein, wenn ſie Einem Verfaſſer oder mehreren zugeſchrieben wird? Bleibt ſie nicht dennoch die Urkunde des Moſaismus, das Grundgeſetz der altteſtamentlichen Theokratie? Allein jene Furcht iſt darum nicht ſo ganz grundlos, weil — eine nähere Beleuchtung des Kanons die Auctorität desſelben auf ganz andere Grundlagen zu ſtützen droht, als die ſind, welche die hergebrachte Orthodoxie will. Sie fürchtet, dieſelben könnten geſchichtlich, nicht dogmatiſch werden, oder, anders gewendet, gar zu menſchlich und zu wenig übernatürlich. Ja, die Grenzen des Kanons könnten leicht fließend werden. Das zeigt ſich heutzutage am deutlichſten beim Buche Daniel, das die Einen für die Krone aller Prophetie, für den leuchtenden Schlußſtein im Dome des altteſtamentlichen Gotteswortes halten, die Andern für ein immerhin bedeutendes und charakteriſtiſches Buch, das aber bereits der Grenzlinie des Apokryphiſchen ſich ſo ſtark nähere, wie keine andere prophetiſche Schrift des Alten Bundes. Wir dürfen dieſes Beiſpiel um ſo mehr hervorheben, als die Behandlung des genannten Buches den ſel. Bleek ſchon in den erſten Anfängen ſeiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn emſig beſchäftigt hat, und welches das Thema

hergab zu dem letzten Aufſatze, den ſeine Feder behufs der Publication ſchrieb[1]). Daß er ſich natürlich für die letztere Auffaſſung ſtets entſchieden hat, verſteht ſich von ſelbſt. — Noch dringender fürchtete man für die Inſpiration. An und für ſich ſcheint auch hier kein genügender Grund zur Furcht vorzuliegen. Denn wir kennen ja ohnehin nicht die Schreiber mehrerer Bücher; die Geneſis will nicht einmal von Moſe verfaßt ſein; bei den drei mittleren Büchern der Thora iſt wenigſtens die Diaskeuaſe durch Moſes nicht indicirt; im Deuteronomium ihm das letzte Capitel zuzuſchreiben wagt man ſchon längſt nicht mehr. Ja, ſelbſt der Deuterojeſaias will ja nicht ausdrücklich von Jeſaia geſchrieben ſein und ſteht ſomit anders als Cap. 13. 14, welche denſelben durch die Ueberſchrift als Verfaſſer anerkennen. In der That gewahren wir auch heute einige Gelehrte in dem Bemühen begriffen, ſich innerhalb der Schranken einer Verbalinſpirationstheorie ſtrengſter Art ſoweit der rechten Kritik zu nähern, wie es möglich iſt. Allein ein günſtiges Prognoſtikon für die lohnende Frucht ſolcher Mühen wagen wir nicht zu ſtellen. So eifrig ſie auch der unbefangenen ſtrengen Iſagogik die Hand herüberſtrecken: der „Graben“ iſt zu breit, der ſie von derſelben trennt. Und darum haben die Conſequenteren, denen die unbedingte Stützung der alten Dogmen nicht nur Hauptſache iſt, ſondern auch Hauptpflicht dünkt, ſo unrecht nicht, wenn ſie ihre Scheu oder ihren Abſcheu nicht unterdrücken wollen. Faſt möchten wir ſagen, die Wiſſenſchaft acceptire dankbar die Anklage der Gegner auf Unglauben. Aber woran? den Unglauben, meine ich, an die Stichhaltigkeit der alten mechaniſchen Inſpirationslehre. Denn die Gegner fühlen es ſehr richtig, daß jede unbefangene Beſchäftigung mit dieſen iſagogiſchen Fragen den dogmatiſchen Schemen unerbittlich und unwiederbringlich zerſtört, den die genannte Lehre als eigentlichen Kern birgt. Denn dieſelbe ſetzt ja rein von aprioriſchen Geſichtspunkten eine beſtimmte Anſchauung von der Art der Entſtehung der heiligen Bücher, welche den Schriftkanon bilden, — eine Anſchauung, welche die Tendenz zeigt, die menſchliche Thätigkeit zu Gunſten der göttlichen zu eliminiren und ihr kaum eine rein mechaniſche Federführung zuzugeſtehen. Die Iſagogik dagegen legt an dieſes Bild den Maßſtab der Geſchichte; auch ſie forſcht nach der Entſtehung der Bücher, allein ausſchließlich oder zunächſt nach rein hiſtoriſchen Inſtanzen, und fragt vor Allem nach dem menſchlichen Antheil, wie ihn die unbefangene Unterſuchung ergiebt. Man fühlt, daß den Ergebniſſen letzterer Art ungleich mehr Ueberzeugungskraft einwohne als jenen ſich überſchlagenden dogmatiſchen Conſequenzen, — daher jene Scheu. Der alte Kampf zwiſchen *πνεῦμα* und *γράμμα* erneut ſich hier fortwährend. Man müßte ja mit der Inſpiration auch die Auctorität der Schrift aufgeben oder aber — die letztere völlig neu umgeſtalten und ihres ſchattenhaften Formalismus, ihrer juridiſchen Aeußerlichkeit entkleiden, ſie auf den Geiſt Gottes gründen, kurz — mit dem Bisherigen auf allen Punkten brechen. So lange die Iſagogik mit ihren Reſultaten auch die Inſpiration und Schriftauctorität in jeder Ausprägung zu verwerfen ſuchte oder zu beſeitigen ſchien: ſo lange hatte die Apologetik ihr Recht. Aber die Richtung droht freilich der alten Schule die größte Gefahr, welche jene echten Zwecke der Schriftlehre aufnimmt und in neuer Weiſe dogmatiſch ausgeſtaltet, ſo daß die auctoritative Kraft der Schrift zu ihrem vollen Rechte kommt, d. h. zu demjenigen, das ſie ſelbſt fordert. Inwiefern der Bleek'ſchen Einleitung in dieſer Richtung eine hohe Stelle gebühre, werden wir bald näher erkennen.

[1]) Jahrb. für deutſche Theol. herausg. v. Dr. Weizſäcker. 1860. Heft 1. S. 45—101.

Der tiefſte Scheidepunkt beider Richtungen liegt aber in der Idee der Offenbarung. Nur in wenigen Grundſtrichen ſei es uns hier erlaubt auf dieſe Differenz hinzudeuten. Zunächſt ward in der alten Orthodoxie die Offenbarung der Schrift ſo nahe gerückt, daß ihr beiderſeitiger Inhalt ſich nicht nur vollſtändig deckte, ſondern daß auch der eigentliche Act der Offenbarung mit dem Acte der Schriftinſpiration zuſammenfiel. Der letztere iſt aber eins mit der Schriftentſtehung. Wird alſo dieſe anders beſtimmt, ihres bisherigen täuſchenden Nimbus, ihrer doketiſchen Form entkleidet, ſo muß dieſe Aenderung ſich auch aufs empfindlichſte der Offenbarung ſelbſt mittheilen, die gleichſam durch Menſchenhände gebunden, jedenfalls einem höheren Maße menſchlicher Freiheit überantwortet wird. Allein auch die Art des Offenbarungsinhaltes hat mehr durch dogmatiſche als iſagogiſche Studien eine Berichtigung enthalten. Die alte Orthodoxie faßte denſelben völlig doctrinär, nur „Lehre", nur eine Summe von Wahrheiten ward überliefert. Daher denn auch bis auf den heutigen Tag der Sprachgebrauch immer von „Lehren" der heiligen Schrift redet, nicht im weiteren ſondern im techniſchen Sinne, als ob man die einzelnen Sätze ohne Weiteres abſchreiben und ins Syſtem übertragen könnte! Es beruhte dieſe Faſſung auf dem verhängnißvollen Irrthum, daß die göttliche Wahrheit erſt als ſyſtematiſche Doctrin (nicht nur die behufs der Ueberlieferung zweckmäßigſte, ſondern auch) die abſolut höchſte Form erhalte: kein Wunder, daß der Rationalismus nun wirklich nur den „Lehrer" in Jeſu von Nazareth ſehen wollte! Aber nicht das Syſtem bringt das Heil, ſondern nur Leben aus Gott, das geſchichtlich wird, kann Leben erzeugen, nur die Wahrheit, die aus der Wirklichkeit ſtetig emporquillt und immer neue Wirklichkeit erzeugt. Demgemäß definirte man die Offenbarung als geſchichtliche Thatſache, als That Gottes innerhalb der Geſchichte. Hiermit mußte die Schrift ſofort die Stellung gewinnen, daß ſie nur Urkunde dieſer Thatſache ward, nur in einer durchaus abgeleiteten, nicht primitiven Weiſe mit der Offenbarung ſelbſt zuſammenhing. Demgemäß wurde auch der menſchlichen Betheiligung an der Abfaſſung freier Spielraum gelaſſen, ſo lange bis man entdeckte, daß hierdurch auch unſere Kunde von der Offenbarungsgeſchichte gefährdet werden könnte. Dieſe Einſicht oder Furcht hat nun einzelne der neueren Exegeten, welche die neuere Anſchauung von Offenbarung und die alte von der Inſpiration zuſammenflicken wollen, zu der traurigen Verzerrung getrieben, alles, was die Schrift als Thatſache berichtet, auch als integrirenden Theil der Kette von Heilsgeſchichten anzuſehen. So muß z. B. die Hamartigenie in Gen. 3 ſchlechterdings volle thatſächliche Kunde geben, denn — ſonſt gäbe es keine Gattungs- und Erbſünde, dann auch keine Erlöſung. So glaubt man dem Geſpenſt des Mythus zu entgehen. Allein dies trieb weiter. Die ganze Geſchichte Iſraels in allen Gliedern und Momenten iſt Ein zuſammenhängendes, unlösbares Ganze; dieſer höchſt einſeitige Begriff von Organismus wird nun auch auf den Schriftencompler des A. T. angewandt und jedes Stück als heilsnothwendig deducirt. Statt daß der Kanon erſt aus der Erforſchung aller einzelnen Bücher erſteht und aus dieſer Geſchichte entwickelt wird, ſehnt man ſich nach einer „Theorie des Kanons", welche für die geſchichtliche Forſchung den Schlüſſel oder vielmehr den ſpaniſchen Stiefel liefere. Das iſt die ausgeſprochene Tendenz der Erlanger Schule: ſie achtet und mißbraucht den dogmatiſchen Gewinn in richtigerer Feſtſtellung des Offenbarungsbegriffs für einen Raub, um mit Hülfe desſelben in die öden Stätten der alten Orthodoxie einzuziehen. Sie ſcheut die Conſequenz, nach welcher die Inſpiration ſelbſt einen ganz anderen Ort als bisher empfängt, nämlich im engeren Zuſammenſchluß mit der geſchichtlichen Thatſache der

Offenbarung, und die Entſtehung des Kanons ſelbſt nach ſeiner göttlichen Urſächlichkeit der ökonomiſchen Providenz Gottes zufällt. — Allein die Erkenntniß deſſen, was Offenbarung iſt, muß noch tiefer gründen. Daß der Act der Offenbarung nicht ein übermenſchliches, ſondern ein innergeſchichtliches Ereigniß ſei, mithin theils unter die Bedingungen eines ſolchen geſtellt iſt, theils auf den vollen Werth eines geſchichtlichen Factums Anſpruch macht: darin liegt das Richtige der bisherigen Data, aber was wird nun durch dieſen Act offenbar? Die Antwort „Gott ſelbſt“ umgeht die Frage; die andere „Gottes Leben“ iſt zu dunkel und ſchließt grobe Irrthümer nicht aus. Offenbar wird Gottes Wille als ausſchließlicher und einziger Inhalt, da Gott ſelbſt nichts anderes als abſoluter Liebeswille iſt. Dieſe Erkenntniß regulirt jene Verworrenheit in der Auffaſſung des Thatſächlichen; ſie allein befreit auch die Iſagogik von den Schranken. Denn immer deutlicher ſtellt es ſich heraus, daß Eine Diſciplin niemals ein Sonderleben führen kann, ohne der Mißbildung anheimzufallen. Die Geſchichte des Kanons ſelbſt empfängt erſt ihre rechte Ergänzung und Beleuchtung aus der Geſchichte Iſraels überhaupt, der Geſchichte nach ihren verſchiedenen Zweigen, ſo daß alle altteſtamentlichen Diſciplinen, ſich gegenſeitig befruchtend, organiſch in einander greifen, um dann ſelbſt als Theilganzes den richtigen Ort in dem Organismus der theologiſchen Geſammterkenntniß zu gewinnen. — So hat denn jene Anſchauung in der That ihr Recht, welche den Geiſt, in welchem iſagogiſche Studien betrieben werden, für einen richtigen Gradmeſſer der Reiſe und Geſundheit der theologiſchen Bildung überhaupt anſieht.

Vernimmt man den Siegesjubel der „Apologeten“, ſo ſollte man meinen, daß es um die Zukunft der altteſtamentlichen Wiſſenſchaft übel beſtellt ſei. Allein dem iſt nicht ſo. Welch ein bedeutender Unterſchied herrſcht nicht zwiſchen den Urtheilen eines Hengſtenberg und eines Carpzovi Schon daß die heutigen Orthodoxen nicht mehr für die Inſpiration der Vocale in die Schranken treten, überhaupt die Ergebniſſe der Textgeſchichte annehmen, zeugt theils davon, daß ſie die alte Inſpirationslehre in ihren ſtrengen Folgerungen nicht mehr aufrecht erhalten können, theils von der allmählich und ſtill wirkenden Macht der Wahrheit. In ſehr anſchaulicher Weiſe hat Bertheau im Vorwort zu ſeiner Erklärung der Chronik (S. IX ff.) die beiden Richtungen zuſammengeſtellt und den völlig fließenden Unterſchied aufgezeigt, wo Exegeten und Kritiker der „rechten“ Seite wirklich eine wiſſenſchaftliche Thätigkeit beginnen oder doch anſtreben. Die kritiſchen und hermeneutiſchen Grundſätze werden von jenen nicht geleugnet; mit ihrer Anwendung ſteht es freilich ſchlimm und von ſtrenger Durchführung iſt kaum die Rede. Betrübend iſt es vollends, wenn, obgleich ſelbſt Hengſtenberg und Keil den Qohelet für nichtſalomoniſch achten, dennoch Jüngere wieder die Echtheit vertheidigen. Man ſieht, die Strömung des falſchen Poſitivismus hat ihren Höhepunkt noch nicht erreicht. Nicht als ob überall oder auch nur irgendwo ein böſer Wille vorhanden wäre, ein bewußter Trotz gegen die Wahrheit. Dergleichen dem Gegner zuzuſchieben iſt ebenſo boshaft als einfältig. Es iſt viel häufiger der Mangel an Muth und an Vertrauen, durch rückſichtsloſe Energie des Forſchens niemals auf Irrwege gerathen zu können, ſobald keine anderen Intereſſen den reinen Strahl der Wahrheitsliebe brechen und trüben; andererſeits fehlt auch die Fähigkeit, es fehlt hiſtoriſcher Sinn und kritiſcher Tact. Beides ſind edle Gaben, die ſelten in aller Gediegenheit einem Geiſte gegeben ſind: um ſie zu entwickeln, muß man ſie lange und fleißig üben, kräftigen, mehr und mehr von allen Schlacken läutern. Die Verſäumniß dieſer ſelbſterziehenden Thätigkeit erſtickt zuletzt die Fähigkeit. Wir fürchten, daß dieſer traurige Fall bei mehr

als einem der Hauptſtimmführer der ſich ſelbſt ausſchließlich „gläubig“ nennenden Theologen bereits eingetreten iſt.

Wir haben die Bedingungen der rechten Iſagogik, haben die Phyſiognomie der dies Gebiet heute beherrſchenden Strömungen gezeichnet: auf dieſem Grunde werden die charakteriſtiſchen Züge des Bleek'ſchen Werkes ſich leicht und ſcharf abheben.

Seine Richtung tritt am klarſten in den mannigfachen Urtheilen hervor, mit welchen der Verfaſſer ſeinen Ueberblick über die allgemeine Literatur begleitet. Er erkennt dem Werke von Richard Simon die hohe, Epoche machende Bedeutung zu, die es nachweislich gehabt hat, rühmt „die Gelehrſamkeit der Forſchung, den Scharfſinn, die Mäßigung, Beſonnenheit des Urtheils und Gewandtheit der Darſtellung“. Doch will er es nicht zu hoch angeſchlagen wiſſen. „Seine Unterſuchungen über die Entſtehung der einzelnen Bücher des A. T. ſind nur in Anſehung der hiſtoriſchen, namentlich des Pentateuchs, von einiger Bedeutung und auch hier iſt ſeine Beweisführung nicht ſehr ſcharf.“ Die Werke des ſtreng orthodoxen Joh. Gottlob Carpzov „zeichnen ſich durch ſehr umfaſſende Gelehrſamkeit aus. Auch zeigt der Verfaſſer, wo er nicht durch beſtimmte dogmatiſche Vorſtellungen gehemmt wird, großen Scharfſinn und ein geſundes Urtheil ... Seine Argumentationen ſtehen öfters in directer Polemik gegen die Anſichten von Simon und Clericus und dienen allerdings dazu ſie zu berichtigen und ihre Schwächen aufzudecken.“ Das gerechte Lob, das er Semlern ſpendet, enthält eine ſtarke Limitation: „Seine Kritik hat mehr einen negativen Charakter; ſie untergräbt, ohne an ihre Stelle etwas Poſitives zu ſetzen. Damit hängt zuſammen, daß ſich in ſeinen Anſichten viel Schwankendes und in ſeiner Darſtellung öfters große Unklarheit kund giebt; dies zeigt ſich noch beſonders in ſeinen Aeußerungen über den Kanon.“ Bei Herder erkennt er die reiche Phantaſie und geiſtreiche Darſtellung, der es nicht an kritiſchem Tact fehlte, an, vermißt aber, daß „der eigenthümlich theokratiſche Geiſt, der ſich durch das Ganze hindurchzieht, nicht überall gehörig hervorgehoben ward“. Von Eichhorn: „er weiß die äſthetiſchen Schönheiten des A. T. oft trefflich bemerklich zu machen, weniger aber den Blick auf den eigenthümlichen religiöſen und theokratiſchen Geiſt und das Verhältniß des A. T. zum chriſtlichen Glauben zu richten. Am wenigſten Sinn beweiſ't er für die Auffaſſung des Geiſtes der hebr. Propheten und ihrer Schriften.“ An Bertholdt vermißt der Verfaſſer „Tiefe und Geſchmack“. An de Wette hebt er hervor, wie deſſen Werk mehr und mehr poſitive Anſchauungen adoptirt hat. Er rühmt „den edeln Wahrheitsſinn, ſowie das warme Intereſſe für den Kanon des Alten Bundes und Anerkennung des in demſelben ſich kundgebenden Geiſtes“. Den Mangel dieſer Vorzüge rügt er bei Gramberg, Bohlen, Hartmann. Die Arbeiten Hengſtenbergs und ſeiner Schule empfangen das Lob, daß es ihnen nicht an Scharfſinn und umfaſſender Gelehrſamkeit fehle und daß ſie immer mannigfaltige Belehrung darbieten. Indeſſen trete nur zu deutlich hervor, daß ſie nicht darauf ausgehen, das Wahre zu ermitteln, ſondern die überlieferten und zum Voraus als wahr ergriffenen Vorſtellungen zu ſichern. Sie machten daher mehr den Eindruck eifriger Anwälte der von ihnen geltend gemachten Vorſtellungen als unbefangener Forſcher, und ihre Beſtrebungen ſind wohl geeignet, mannigfaltige Blößen der Gegner aufzudecken, weniger aber den wahren Beſtand der Sache zu ermitteln. Er weiſ't entſchieden die Suppoſition des Unglaubens in der Kritik zurück, vor allem aber die Anſchauung einer abſoluten Offenbarung im A. T. und die völlige oder faſt völlige Gleichſtellung desſelben mit dem N. T.

Wir haben wahrgenommen, daß eine genauere Beobachtung der beiden Strö-

mungen, welche Bleek zeichnet, eine convergirende Richtung zeigt. Es muß hervorgehoben werden, daß zu dieſem Ergebniß die Schriften Ewalds in hohem Grade beigetragen haben. Denn während dieſelben ſich völlig frei ſtellen von den bisherigen Vorurtheilen, zeigen ſie neben eindringendem Scharfſinn ein warmes Gefühl und eine hohe Begeiſterung für den eigentlichen Geiſt, der in dem Leben und Glauben Iſraels ſich kund gethan hat. Wann werden jene Richtungen zuſammentreffen? Erſt dann, wenn auf beiden Seiten die hemmenden Vorurtheile fallen, wenn man auf der einen Seite ſich überzeugt, daß der rechte chriſtliche Glaube auch durch die unbefangenſte Kritik niemals gefährdet, wohl aber wahrhaft geläutert werden kann, wenn auf der anderen die Einſicht immer tiefer greift, daß der Glaube an ſich der Kritik nicht ſchädlich iſt, ſobald er nicht in ſcholaſtiſcher Weiſe die Ergebniſſe vorab feſtſtellen will, die ihrer Natur ausſchließlich Reſultat eindringender gelehrter Forſchung ſein können. Denn die Reinigung des Glaubens von fremdartigen Elementen iſt eo ipso eine Stärkung und Kräftigung desſelben.

Bleek ſpricht deutlich aus, was er „als die eigentliche noch zu löſende Aufgabe für die deutſch-proteſtantiſche Theologie unſerer Zeit in Bezug auf das A. T., zu einer die Extreme auf wahrhafte Weiſe vermittelnden Betrachtung und Behandlungsweiſe“ anſieht. Er ſagt: „Dazu iſt vor Allem erforderlich, daß wir an die Betrachtung des A. T. auf der einen Seite mit theologiſchem Intereſſe gehen und mit der Achtung, welche uns dasſelbe ſchon nach der geſchichtlichen Bedeutung einflößen muß, die es ſo viele Jahrhunderte hindurch nicht blos in der jüdiſchen ſondern auch in der chriſtlichen Kirche gehabt hat, — aber auf der anderen Seite nicht mit einer zuvor abgeſchloſſenen fertigen, ſowenig dogmatiſchen als geſchichtlichen Anſicht über dasſelbe; daß wir vielmehr uns an die Unterſuchungen mit einem offenen, uneingenommenen Sinne begeben, der nur darauf bedacht iſt, die Wahrheit zu ermitteln und daher ſich nicht ſcheut, von den traditionellen abweichende Anſichten, auch über den Urſprung, das Zeitalter, die Integrität der altteſtamentlichen Bücher anzuerkennen, wenn ſie ſich als Reſultate der gewiſſenhaften, unbefangenen Forſchung ergeben, daß wir aber auch in der Aufſtellung der Reſultate nicht weiter gehen, als es die jedesmal ſtattfindenden Umſtände geſtatten, um nicht in Gefahr zu kommen, Unſicheres oder Falſches als Gewiſſes und Wahres aufzunehmen und darauf dann wieder Anderes aufzubauen . . . Allerdings kann es nicht fehlen, daß die Reſultate der Kritik über die Geſchichte des altteſtamentlichen Kanons und ſeiner einzelnen Theile auch nicht ganz ohne Einfluß auf das Urtheil über die dogmatiſche Behandlung des A. T. bleiben werden. Allein durch die Beſorgniß davor dürfen wir uns nicht irre machen laſſen, ſondern müſſen das feſte Vertrauen hegen, daß, wenn die Reſultate wahr ſind und je mehr ſie wahr ſind, deſto weniger ſie unſerem chriſtlichen Glauben Eintrag thun können, deſto mehr nur dazu dienen, dem A. T. den Platz anzuweiſen und zu ſichern, welcher ihm in dieſem unſeren Glauben gebührt“.

Dieſe Grundſätze ſind es, welche das ganze Werk durchdringen: überall ein ruhiges Maß, große Vorſicht, ſtetes Beſtreben, poſitive Ergebniſſe zu liefern, neben der größten Behutſamkeit, nicht Gewiſſes zu ſetzen, wo nur Wahrſcheinliches möglich war. Das Gleichgewicht dieſes doppelten Strebens erzeugt denn auch den Eindruck einer Beſonnenheit und ein Vertrauen zu der Forſchung ſelbſt, wie es aus wenigen andern Leiſtungen auf dieſem Gebiete in ſo überzeugender Weiſe entgegentritt. Vor Allem gewahren wir eine völlige Freiheit von dogmatiſchen Vorurtheilen und deshalb eine außerordentliche Reinheit und Sauberkeit des kritiſchen Urtheils, ſelbſt da, wo es ſich um bedenkliche Fragen handelt.

Da wir von einer wiſſenſchaftlichen Prüfung des Geleiſteten ausdrücklich Abſtand nehmen, werden wir nur auf einige hervorragende Punkte unſer Augenmerk richten. Freilich — ſeine ſtark poſitive Richtung hat den Verf. niemals vermocht, ein Haarbreit von den bisher als wiſſenſchaftliche Bedingungen echter Forſchung geltenden Normen abzuweichen. Beide Seiten offenbaren ſich ſehr klar in der Art, wie er die pentateuchiſche Frage behandelt. Von jener Methode, die mit der Geneſis und ihren Urkunden anhob und erſt dann auf die übrigen Bücher überging, hatte er ſich losgeſagt, noch ehe Stähelin darauf hinwies, den ganzen Pentateuch als ſolchen um ſeine Quellen zu befragen. Bleek geht von den geſchichtlichen Büchern überhaupt aus. In ihnen haben wir nicht die ganze hiſtoriſche Literatur der Hebräer. Denn jene Bücher weiſen ſelbſt ausdrücklich auf eine Menge von Quellenſchriften hin, auf welche ſie ſich beziehen. Daraus ſchließt S. 157: „Hierdurch kann denn ihre (der Verfaſſer) eigne hiſtoriſche Glaubwürdigkeit nur gewinnen; denn ſie ſelbſt können im Allgemeinen auf keinen Fall Augenzeugen und Theilnehmer an allen den Begebenheiten geweſen ſein, die ſie in ihren Büchern uns vorführen; das ergiebt ſich ſchon aus dem äußern Umfange der Geſchichte in den meiſten dieſer Werke.“ Ferner ergiebt ſich als Vermuthung, daß die größere Anzahl dieſer Schriften Propheten oder prophetiſche Männer zu Verfaſſern gehabt haben, erſt nach dem Exil mögen es Prieſter geweſen ſein. Ueber die Verfaſſer ſelbſt fehlen uns alle nähere Angaben; „die fünf Bücher Moſis führen dieſen Titel gar nicht einmal in der Ueberſchrift der hebräiſchen Ausgaben und Handſchriften, ſo wenig als in der LXX und Vulgata, ſondern nur in der deutſchen Ueberſetzung. Es kann alſo aus dieſem Titel (der freilich ſchon bei den Kirchenvätern vorkommt) am wenigſten etwas über den Urſprung dieſes Werkes geſchloſſen werden. Nach einer ſehr ausführlichen und manches Neue darbietenden Geſchichte der Anſichten geht er nicht auf die Frage ein, ob Moſes der Verfaſſer ſei, ſondern ob die vier letzten Bücher von einem Zeitgenoſſen und Theilnehmer der darin berichteten Begebenheiten als Verfaſſer herrühren, oder auf einen oder mehrere Schriftſteller ſpäterer Zeiten führen. Der Kreis verengt ſich dadurch, daß zunächſt die Geſetzgebung geprüft wird. Das Ergebniß lautet, daß eine nicht geringe Anzahl von Geſetzen entſchieden moſaiſch ſei, eine größere wahrſcheinlich; daß auch andere Stücke wie Num. 1. 33 allem Vermuthen nach in die Zeit des Wüſtenzuges fallen. Mit dieſem Reſultate war Bleek übrigens ſchon in einem Aufſatze 1822 aufgetreten und hat ſo bedeutend auf das allgemeine kritiſche Urtheil eingewirkt, daß heute kaum noch wiſſenſchaftliche Theologen die gleichzeitige Abfaſſung eines bedeutenden Kernes der moſaiſchen Legislation zu bezweifeln wagen. Ebenſo deutlich weiſen aber andere Stellen auf geſchichtliche Verhältniſſe hin, welche erſt viel ſpäter eintreten. S. S. 201—224. Somit kann das Werk nicht von einem Augenzeugen herrühren, ſondern von einem Verfaſſer, der in bedeutend ſpäterer Zeit bildete. Jene älteren Stücke, Geſetze und Erzählungen, muß derſelbe vorgefunden haben; mithin hat er aus früheren Quellen geſchöpft. Es wird unterſucht, inwieweit bei der Geneſis die mündliche Ueberlieferung ſeine Quelle geweſen ſein kann, und ſo kommt er denn auf die Herleitung der bekannten Anſicht über eine mannigfache hiſtoriographiſche Strömung, die im Pentateuch ſich kund gebe. In der Darſtellung derſelben giebt er weſentlich ſeine ſchon 1831 ausgeſpeochene Anſchauung, welche bekanntlich durch den Tuch'ſchen Commentar die meiſte Verbreitung gefunden hat. Er widerlegt die Anſichten von Ewald und Hupfeld, ſowie die Ausſtellungen der apologetiſchen Schule. Allein er verfolgt dieſe doppelte Quelle nicht Schritt für Schritt durch die drei mittleren Bücher hindurch. Vielmehr giebt

er nur einige Hauptſtellen an und beſpricht ſie näher, in welchen ſich deutliche Abweichungen von dem ſonſtigen Berichten kund geben. Freilich hat er damit eine äußerſt ſchwierige Aufgabe umgangen; allein es hielt ihn ſeine Neigung, möglichſt Sicheres zu geben, davon ab. Denn wie ſehr wir auch die ſcharfſinnigen Scheidungsverſuche Knobels in dieſer Beziehung anerkennen, ſo ſchwindet das Maß von überzeugender Gewißheit immer mehr, je weiter wir uns von den von Bleek behandelten Knotenpunkten ins Einzelne hin verlieren. — Das Deuteronomium fällt nach ihm mit Sicherheit in die Zeit zwiſchen Hiskias und Joſias; jede genauere Beſtimmung iſt unſicher, am wahrſcheinlichſten in die Zeit Manaſſe's, ohne daß Bleek alle die von Ewald und Riehm vorgebrachten Inſtanzen gelten laſſen möchte. Er iſt übrigens der Anſicht, daß der Verfaſſer dieſes Buches die Geſetzgebung und Geſchichtserzählung der andern Bücher vor ſich gehabt habe, mithin nicht mit dem jehoviſtiſchen Ergänzer identificirt werden dürfe. Für das geſetzunkundige Volk, wie Riehm wollte, iſt es nicht geſchrieben, ſondern für das Volk im Ganzen mit Einſchluß der Prieſter und Leviten; der Zweck war eine paränetiſche Einſchärfung gerade der Gebote, welche er für ſeine Zeit als beſonders wichtig anſah. Leider geht Bleek nicht auf die hohe Bedeutung des Buches ein, welche demſelben als die prophetiſche Verklärung der moſaiſchen Geſetzgebung eignet, indem es die Brücke ſchlägt zwiſchen den beiden großen Entwickelungsſtufen der Religion Iſraels, des Moſaismus und des Prophetismus. — Das Buch Joſua knüpft er enger an den Pentateuch an, nicht ſo, als ob er den letzteren in ſeiner heute vorliegenden Geſtalt als ein Bruchſtück angeſehen wiſſen wollte, wohl aber, weil ſchon die ganze urſprüngliche Anlage der elohiſtiſchen Geſchichtserzählung nothwendig darauf führe, daß dieſelbe erſt in der Eroberung des Landes Kanaan ſelbſt ihren Abſchluß finden konnte. Sehr dankenswerth iſt ein zuſammenfaſſender Ueberblick über die Entſtehung dieſer grundlegenden Schriften S. 327—332, an welchen ſich „eine kurze Beleuchtung der gegneriſchen Gründe" — ein Muſter rein ſachlicher, gründlicher Polemik — reiht.

Hierbei nehmen wir gleich Veranlaſſung, auf einen Mangel aufmerkſam zu machen, dem jener Ueberblick nur zum geringeren Theile abzuhelfen ſucht. Jeder Leſer, vorzüglich aber der Studirende, der nicht mit beſonders ſtarkem Intereſſe ſich dieſen Studien ergiebt, empfängt aus der gewöhnlichen Art der Unterſuchung niemals einen Geſammteindruck und darum bleibt ihm in der Erinnerung oft nur die Vorſtellung an ein Conglomerat von vereinzelten kritiſchen Unterſuchungen und Notizen. — Die neue Wiſſenſchaft der Einleitung will aber bekanntlich — wie Bleek dies bereits in Vorleſungen ſeit 1822 gethan hat — als „kritiſche Geſchichte des altteſtamentlichen Kanons" behandelt ſein. In dieſe Geſchichte gehören ſelbſtverſtändlich die Quellen, aus denen die Verfaſſer der kanoniſch gewordenen Bücher geſchöpft haben. Geſchichte muß aber immer ein chronologiſches Bild geben. Ich erkenne ſehr wohl an, daß die einzelnen Reſultate in Betreff der Zeitbeſtimmung noch nicht ſo völlig feſtſtehen, daß ſich eine Art Geſchichte der heiligen Literatur Iſraels in der Weiſe ſchreiben ließe, wie dies Reuß mit den Schriften des apoſtoliſchen Zeitalters verſucht hat. Gleichwohl iſt damit jene Forderung nicht beſeitigt, ihre Ausführung nur beſchränkt. Vielmehr wird ein Abſchnitt einen kurzen geſchichtlichen Ueberblick über die literariſche Thätigkeit der heiligen Schriftſteller nach der Zeitfolge zu liefern haben, im engen Anſchluß an den Geiſt dieſer Zeiten ſelbſt. Referent hat ſelbſt in ſeinen Vorleſungen dies gethan und überraſchendere inſtructive Erfolge davon wahrgenommen, als er es ſelbſt früher vermuthet hatte.

Von beſonderem Intereſſe im Pentateuch ſind endlich die eingeſtreuten poetiſchen

Stücke. Den ſog. Segen Jakobs Gen. 49 ſetzt Bleek in das Zeitalter der Richter, wahrſcheinlich in die Zeit Simſons oder bald darnach, leider ohne die ſehr triftigen Bedenken zu berückſichtigen, die ſolcher Annahme entgegenſtehen oder dieſelben durch die Art, wie er die Compoſition des Liedes ſich denkt, annähernd zu beſeitigen. Er will nicht unterſcheiden, welcher der beiden Concipienten das Lied aufgenommen habe. Er ändert aber ſeine frühere Anſicht, daß V. 18 eingeſchoben nnd das ganze Gedicht vom Elohiſten verfaßt ſei, dahin ab, daß er den Vers für echt und den Verfaſſer für unbekannt, aber durchaus verſchieden vom Elohiſten, wie vom Jehoviſten erklärt. S. p. 255. 2. Moſe 15 iſt ihm ſeiner Conception nach echt moſaiſch, hat aber im Munde des Volkes einige Zuſätze erhalten und iſt nach der Beſitznahme des Landes überarbeitet worden. Der Berg des Eigenthums Jehovah's, V. 17, kann entweder auf das bergige Land Kanaan überhaupt ſich beziehen oder auf den Hügel, auf welchem in Silo die Stiftshütte ſich befand. Die bileamitiſchen Orakel Numeri 22—24 haben erſt durch den Verfaſſer der ganzen Erzählung (?), den hebräiſchen Schriftſteller, die vorliegende Geſtalt erhalten, der von ihrem Inhalte vielleicht nicht gerade etwas Beſtimmteres erfahren hatte als eben, daß der fremde Seher, ſtatt die Iſraeliten zu verfluchen, ſie geſegnet habe. Cap. 24 will er, ſeiner erſten Form nach, wegen Agag's Erwähnung im Zeitalter Davids geſchrieben ſein laſſen, aber der Spruch hat urſprünglich anders gelautet und ſeine jetzige Geſtaltung gehört einer andern ſpäteren Zeit an. Was die Geſchichte Bileams betrifft, ſo deutet er zwar auf eine urſprünglich abweichende Form derſelben hin, indem er 31, 8. 16 herbeizieht, allein ohne die Schwierigkeiten, die in Num. 22 liegen, zu würdigen und ohne in Deuter. 23, 4. 5 den eigentlichen Schlüſſel für die ganze Entwickelung dieſer eigenthümlichen Sage zu ſuchen. — Die Lieder Deuter. 32 und 33 ſollten urſprünglich gar nicht für moſaiſch gelten. Das Letztere ſcheint Bleek jetzt nicht älter zu ſein, als der Segen Jakobs, — eine Vermuthung, die er früher ausgeſprochen hatte. Wegen V. 3 kann er nicht von Moſes ſelbſt ſein. Es iſt urſprünglich gar nicht zu dem Ende verfaßt, um als moſaiſcher Segen zu gelten; erſt der Deuteronomiker rundete es dahin ab (wonach Bleek ſeine frühere Anſicht, der Segen ſei vielfach interpolirt, in einer andern Form aufrecht erhält); wahrſcheinlich iſt es um 800 verfaßt. Denn V. 7 kann unmöglich aufs Exil gehen. Die Forſchungen von Graf werden nicht berückſichtigt. Das ſog. „Lied Moſis", Cap. 32, ſetzt dagegen unglücklichere Zuſtände voraus, und fällt unter Ahas oder nach der Auflöſung des ephraimitiſchen Reiches unter Hiskia; erſt der Verfaſſer des Deuter. hat dem Liede dieſe Stellung in ſeinem geſchichtlichen Werke gegeben.

Das Buch der Richter betreffend, läßt der Verfaſſer ſämmtliche Beſtandtheile in eine frühe Zeit fallen, nur mit Ausnahme von 2, 6—23, jedenfalls in eine viel frühere Zeit, als die letzte deuteronomiſche Redaction des Pentateuch (S. 346). Der Anhang c. 17—21 ſteht den Ereigniſſen ſehr nahe; der Verfaſſer ſteht noch im lebhaften Gefühl, welche Wohlthat ein geordnetes Königthum ſei. Der Anſtoß in 18, 30, wo die Exilirung des Volkes als Termin geſetzt zu ſein ſcheint, wird eingehend behandelt, als Ergebniß adoptirt Bleek die Conjectur von Houbigant, für הָאָרֶץ — הָאָרוֹן zu leſen, was ſich dann auf die Erbeutung der Bundeslade von den Philiſtern zur Zeit Eli's beziehen würde. — Die Bücher Samuels fallen durchaus vor das Exil, eher vor als nach der Auflöſung des nördlichen Reiches. Doch hatte der Verfaſſer wahrſcheinlich ſein Werk bis zur Spaltung der beiden Reiche fortgeſetzt; Einzelnes daraus mögen die Bücher der Könige enthalten. Die letzteren ſind im ausdrücklichen Anſchluſſe an dies erſtere Königsbuch geſchrieben,

doch ſo, daß mit der Thronbeſteigung Salomo's begonnen ward. In beiden Büchern alle einzelnen ſchriftlichen Quellen markiren zu wollen, iſt verlorne Arbeit (Thenius u. A.); denn das äußerſt geringe Maß von Sicherheit der Ergebniſſe iſt kein wiſſenſchaftlicher Gewinn. Jedenfalls ward auch die mündliche Ueberlieferung benutzt. Die Bücher der Könige haben nicht Jeremias zum Verfaſſer, wie nach dem Talmud noch Hävernick wollte, ſondern eher den Baruch, von dem auch Jeremias, Cap. 32 herrühren mag, wegen großer Uebereinſtimmung mit 2. Kön. 24, 18—25, 30. — Mit Ausnahme einiger ſpätern Zuſätze bildeten die Capitel 1, 1—7, 73a und 11—13 die urſprüngliche Schrift des Nehemias. Ebenſo rührt im Buche Eſra, Cap. 7, 27—9 und 10, von dem großen Schriftgelehrten her mit einer Einleitung 7, 1—10, die indeß wegen V. 6 ſpäter bearbeitet wurde. (Bei Erwähnung der Genealogie des Eſra, theilt der Herausgeber, Lic. Camphauſen, einen intereſſanten Abſchnitt aus ſeiner Licentiaten-Diſſertation mit S. 385.) Wir können leider auf die feinen und klaren Erörterungen über den erſten Theil Eſra 1—6 nicht näher eingehen. Die letzte Redaction beider Bücher fällt wahrſcheinlich ins macedoniſche Zeitalter; für die Chronik iſt der früheſte Abfaſſungstermin das Jahr 400. Sie hat übrigens ſchwerlich denſelben Verfaſſer, wie das vorhin genannte Geſchichtsbuch Eſra und Nehemia. Beide bildeten urſprünglich nicht Ein zuſammenhängendes Buch.

Bisher boten die Fragen noch nicht eine hervorragende Gelegenheit, daß die poſitive Richtung in der Beurtheilung des religiöſen Lebens in Iſrael hervortrete; die reine Kritik trat mehr in den Vordergrund. Anders iſt es bei dem Abſchnitt über die eigentlichen Propheten. Bleek ſchickt hier, ehe er an die einzelnen Bücher geht, einen Abſchnitt voraus mit „allgemeinen Bemerkungen über den Prophetismus der Hebräer". Wir rechnen das hier Entwickelte zu dem Beſten, was über dieſe Frage geſchrieben iſt, unangeſehen die conciſe Form, die ruhige Entwickelung, und die jedem Satze Schritt für Schritt beigegebene feſte Begründung. Wir ſprechen dieſes Urtheil auch aus gegenüber der ſehr verdienſtvollen neueſten Schriften Tholuks über den gleichen Gegenſtand, — Studien, die noch ſichrere Ergebniſſe liefern würden, wenn ſie nicht gleich als „apologetiſche" ſich ſelbſt kennzeichneten. Denn daß die letztere Tendenz eine trübende Wirkung auf ſie ausgeübt hat, zeigt ſich häufig (? D. R.). Ganz anders bei Bleek, wo von einem derartigen Streben nicht die geringſte Spur ſich findet; wenn irgendwo, ſo zeigt ſich hier das feſte Bemühen, das objective Bild möglichſt genau und in allen Zügen der Wirklichkeit entſprechend zu zeichnen.

Schon im Eingange des Abſchnittes wird die Wichtigkeit der prophetiſchen Bücher darin gefunden, ſie ſeien „lebendige Zeugniſſe, wie Gott dieſes Volk fortgeſetzt durch von ihm geweckte Männer geführt und dasſelbe hingeleitet habe auf die Ankunft des Heiles, das nach ſeinem Rathſchluſſe unter demſelben auftreten und ſich von da aus über die ganze Welt verbreiten ſolle." S. 411. Der Begriff des Nabi bezeichnet „einen Dolmetſcher zwiſchen Gott und den Menſchen, dem Jehova ſich offenbart, um durch ihn den Menſchen kund zu thun, was er ihnen verkündigen will, mag ſich dieſes auf die Zukunft beziehen oder auf Enthüllung des Weſens Gottes (?), oder auf Offenbarung der Geheimniſſe der Natur (?), oder auch auf Kundmachung des Sittengeſetzes." Die Beziehung auf Gottes providentielle Leitung der bundesgemäßen Geſchichte, welche man hierbei vermiſſen möchte, wird bei der Erörterung über Inhalt und Ziel der Prophetie (S. 427) nachgeholt.

Wir übergehen die ſehr beſonnenen Urtheile über die Ekſtaſe der Propheten,

über Umfang und Realität der Vision und der symbolischen Handlungen, über die Geschichte der Weissagung, über den ethischen Charakter ihres Berufes, über die nothwendige Betheiligung an politischen Fragen, um auf die eigentlichen Weissagungen, welche die Zukunft zum Gegenstande haben, zu kommen. Mit großer Entschiedenheit weis't Bleek die Ansicht Eichhorns zurück, wonach die Orakel nur poetische Beschreibungen von Begebenheiten seien, post eventum angefertigt — nicht aber mit strafender Rüge des Unglaubens, sondern mit Hinweisung auf den Eindruck, den die geschichtlichen Bücher durchgängig von einem Propheten uns vorführen. Aber noch zwei andere Anschauungen werden abgelehnt: die eine, nach welcher die Propheten die Zukunft aus reifer politischer Erfahrung und besonnener Beurtheilung beleuchten. Denn sie unterscheiden sehr wohl zwischen ihrer eigenen Einsicht und der ihnen gewordenen Erleuchtung; ebenso ist die Beschaffenheit der Weissagungen selbst der Art, daß sie nur aus einem höheren Schwunge lebendigen Glaubens sich erklären lassen. „Sonst würden sie schwerlich mit solcher Beharrlichkeit bei drohender Gefahr an dem Grundsatz festgehalten haben, daß mit menschlicher Macht nichts gethan sei." S. 433. Die andere Ansicht sieht die Zukunftsweissagungen als menschliche Hoffnungen und Befürchtungen an, eingegeben von Patriotismus und lebendiger Phantasie. Nur scheinbar findet diese Meinung eine Stütze an dem Nachweis, daß manche Weissagungen sich nicht erfüllt haben. Die Art, wie B. diesen Punkt bespricht, zeugt von besonderer Umsicht; jedenfalls rügt er die Auslegungsweise, welche durch den Nachweis, daß jeder einzelne Zug erfüllt sei, den täuschenden Schein erweckt, als ob nun das Ganze genau so, wie der Prophet es geschaut und geschrieben, seine Erfüllung gefunden habe. Das wirkliche Vorhersehen des Zukünftigen wird nicht nur von den Zeitgenossen, sondern auch von Propheten selbst als integrirendes Moment der echten Weissagung angesehen. Bes. vgl. Jerem. 28, 9. Deuter. 18, 20—22. Unter den unzweifelhaft echten Weissagungen zeugen gleichfalls mehrere dafür: so z. B. die Verkündigung des nahen Unterganges der Reiche Israel und Syrien, vor allem die Vernichtung des assyrischen Heeres vor Jerusalem Jes. 29, 1—8, bei Jeremias die Rückkehr des exilirten Volkes; Aehnliches bei Ezechiel. Sehr dankenswerth wäre es gewesen, wenn der Verfasser sich noch über die einzelnen Prädictionen, sowie über die psychologische Stellung und die religiöse Bedeutung der sich hierin kundgebenden Divinationsgabe ausgesprochen hätte. Ergänzungen, gerade für diese Seite, bietet indeß die angeführte Schrift von Tholuck.

Vorzüglich sind ferner die ungemein treffenden Bemerkungen über die messianischen Weissagungen, ihre weitere und ihre engere Bedeutung. Vor Allem stellt er den Grundgedanken an die Spitze (der auch die eigentliche Brücke zwischen Prophetismus und Mosaismus bildet), daß sie die Realisirung des schon dem Abraham verheißenen Heils zum Mittelpunkte haben, demnach eine neue Erwählung des Volkes. Die Art der Herbeiführung werde dann verschieden gedacht. Den Ausdruck, die Weissagungen hätten einen perspectivischen Charakter, eignet sich Bleek nicht an, und bejaht nur den darin liegenden wahren Gedanken. Schwerlich würde er den Behauptungen Tholucks, der auch andere als runde Zahlen (65, 15 u. a.) in den Weissagungen vertheidigt, beigestimmt haben. — Aus dieser ganzen Darlegung folgert B. endlich einige hermeneutische und kritische Grundsätze über die Auslegungsweise der Propheten und die Ermittelung des Zeitalters der Weissagungen. Dieselben sind überaus besonnen und werden hoffentlich allen Einsichtigen durch ihre Sicherheit sehr zu Statten kommen. Leider verbietet der Raum sie anzugeben, da sie nur als Ganzes verständlich sind.

Wir fügen noch Einiges über einige Propheten hinzu. In dem Buche, welches die Jesaianischen Weissagungen zusammenfassen soll, wird dem Propheten Jesaia selbst ein bedeutender Theil zugeschrieben: Cap. 1—12; 14, 24—22, 25; 28—33, also fast 27 Cap. Dagegen fällt Cap. 23—27 in die Zeit des Jojakim, Cap. 56, 9—57, 11 vor die Zerstörung Jerusalems, Cap. 34. 35 auch kurz vor oder unmittelbar nach dieser Katastrophe, das berühmte Stück 13, 1—14, 23 ans Ende des babylonischen Exils, aber noch vor die Zerstörung Babels durch Cyrus. In dieselbe Zeit fallen die Cap. 40—47, die folgenden sind wohl nach geschehener Einnahme Babels verfaßt; die letzten Capitel, vielleicht schon von 58 an, sicherer die vier letzten 63—66, fallen in eine Zeit, in welcher bereits ein Theil des Volkes nach Palästina zurückgekehrt war. Daß dieser sogenannte zweite Theil des Buches ins Exil falle und mithin nicht von Jesaia herrühren könne, wird von B. in kurzen schlagenden Zügen bewiesen; wahrscheinlich ging er in seinen Vorlesungen über Jesaias näher auf die Widerlegung der gegnerischen Gründe ein. Die Thatsache bleibt doch richtig, daß es keinem Kritiker jemals eingefallen wäre, diesen zweiten Theil für jesaianisch zu erklären, wenn wir ihn als eigenes Buch, unter dem Namen seines wirklichen Verfassers überkommen hätten. Traurig ist es wahrzunehmen, daß auch solche Männer wie Delitzsch, die doch eine „freie Kritik" anstreben, sich von überaus unkräftigen Gründen bewegen lassen, jenes Urtheil über II Jesaias nicht zu theilen, wie dies von ihm in der langen Schlußabhandlung des Drechsler'schen Commentars geschieht. Fast unbegreiflich erscheint eine Rede wie die (III, 412): „Auf solche Beweisthümer gestützt erhebt sich riesengroß und riesenstark die Majestät des Ueberlieferungszeugnisses und schlägt alle Zweifel zu Boden." Man erkennt hier recht deutlich, wie die „Ueberlieferung" zu einem schreckenden Gespenst, das die Dämmerung vergrößert, sich gestaltet; jede klare, eindringende Untersuchung, wie weit sie vertrauenswerthes, überzeugendes Zeugniß in strengem Sinne des Wortes enthalte, wird freilich meist übergangen, oder mit Behauptungen beseitigt, die aller Geschichte ins Gesicht schlagen. — Den geschichtlichen Theil 36—39 leitet B. aus einer gemeinsamen Quelle ab, die der Verfasser des Buches der Könige auch benutzt habe, so daß beide Berichte vielleicht einen Auszug aus der von Jesaias verfaßten Geschichte des Königs Hiskia's geben.

Was die übrigen Propheten betrifft, so heben wir einige Urtheile des Verfassers über besonders controverse Fragen heraus. Bei Jeremias giebt sich die kritische Umsicht Bleeks in meisterhafter Weise kund, wo es sich um die Prioritätsfrage zwischen dem Texte der LXX und dem des hebräischen Kanons in den Weissagungen wider die fremden Völker handelt. Ebenso unbefangen wie klar und concis wird der Sachverhalt dargelegt, und das Ergebniß ist einfacher als das von Movers, mit dem sich sonst der Verfasser am nächsten berührt. Das ganze Buch ward in Egypten gesammelt; der griechische Text deutet auf das wirkliche Original; dieses kam sehr bald nach Babylonien und hier empfing der Text die weiteren Zusätze und Umstellungen, so daß es in den hebräischen Kanon bereits in seiner heutigen Form gelangte. Im Uebrigen macht der Verfasser auf die hohe Wichtigkeit des Buches zur Erkenntniß der Zeitgeschichte aufmerksam. Das letzte Capitel rührt nicht von Jeremias her, wohl aber die sämmtlichen Klagelieder. — Bei Ezechiel läßt er die schriftstellerische Einkleidung für die symbolischen Handlungen gelten, weniger für die Visionen, obgleich die Individualität des Propheten auch in diesen von bedeutendem Einfluß gewesen sei.

Bei Hosea hält B. die Richtigkeit der Ueberschrift aufrecht und findet kein Bedenken, ihm hienach eine fast fünfzigjährige Wirksamkeit, die nicht lange vor

dem Tode Jerobeams II. begann und in den erſten Jahren des Hiskias endete, zuzuſchreiben. Die ſymboliſchen Handlungen in Cap. 1 und 3 ſind nur ſchriftſtelleriſche Einkleidung. „Abgeſehen von dem ſittlichen Anſtoße würden ſie ſchon deshalb ganz unangemeſſen ſein, ihres Zweckes ganz verfehlend, weil die berichteten Handlungen ſich durch eine Reihe von Jahren hindurchziehen würden und in ihrer Bedeutung nicht leicht zum Bewußtſein des Volkes würden gekommen ſein". — Bei Joel's Schilderung der Heuſchreckenverwüſtung denkt er nicht an bloßes Symbol, ſondern faßt die Plage als Wirklichkeit. Sein Zeitalter ſetzt er kurz vor Amos, etwa um 800, beſonders wegen Amos 4, 6—9; — vergl. Joel 1, 4; 2, 25 und Am. 1, 6—10 mit Joel 4, 4—6. — Bei Obadja erkennt B. die Priorität der parallelen Stelle Jerem. 49, 7—22 zu; hienach fiele er bald nach dem Untergange Jeruſalems durch Nebukadnezar, alſo etwa 580. — Die Ueberſchrift bei Micha bezieht ſich wohl auf die ganze prophetiſche Thätigkeit desſelben; allein die mitgetheilten Ausſprüche fallen ſehr wahrſcheinlich nur in die erſte Zeit des Königs Hiskias. — Nahums Orakel muß einige Zeit nach der Niederlage des Sanherib'ſchen Heeres vor Jeruſalem fallen; denn die Bedrückung des Volkes Iſrael durch die Aſſyrer iſt noch in zu friſchem Andenken, 1, 11, mithin etwa um 710. Das neuerdings als Geburtsort Nahums angenommene Dorf Alkoſch, unweit Moſul, iſt nicht das Elkoſch der Ueberſchrift, da das dortige Grabmal nach Layard ganz gewiß chriſtlichen Urſprunges ſei. — Habakuk weisſagte unter Jojakim, da die Chaldäer noch nicht nach Juda und Jeruſalem gekommen ſind. Mit Recht läßt ſich Bleek nicht auf die Künſteleien ein, bei verſchiedenen Gedankenparallelen mit Jeremias und andern Propheten auf Priorität des Einen vor dem Andern zu ſchließen, eine Methode, die in den ſeltenſten Fällen zu einem einigermaßen ſichern Ergebniß führt. — Die Weisſagung Zephanja's fällt unter Joſia, aber vor 624 d. i. vor der Auffindung des Geſetzbuches im Tempel und vor der Zerſtörung Nineve's, in eine Zeit, fügt er hinzu, „da die Scythen ihre verheerenden Züge in Aſien machten und ausdehnten" (S. 549). Gleichwohl ſpricht er gegen jede Beziehung von Jerem. 4—6 auf die Scythenein fälle aus, von denen ſich in den altteſtamentlichen Geſchichtsbüchern nicht die geringſte Andeutung findet „und ſo auch in andern Schriften des A. T. nirgends eine ganz ſichre Spur; Judäa, wenn überhaupt von ihnen berührt, hat durch ſie doch nicht gerade beſonders gelitten" (S. 479). Demnach ſcheint B. in der Scythenfrage noch nicht ganz abgeſchloſſen zu haben. — In der Behandlung des zweiten Theils des Sacharja begegnen wir einem trefflichen Reſumé jener feinſinnigen Unterſuchungen, die er bereits 1852 in den Stud. u. Krit. veröffentlichte. Cap. 9—11 fallen zwar ins 8. Jahrhundert und gehören Einem Propheten an, aber ſind zu ſehr verſchiedenen Zeiten verfaßt. Das 9. Cap. will er ſogar — wegen Aehnlichkeit von 9, 12, 13 mit Joel 4, 6 — gleichzeitig mit Joel fallen laſſen, — wie wir glauben, eine etwas ſchwache Inſtanz, die andern Indicien führen nicht über die Regierungszeit Jothams hinauf, während Cap. 10 unter Ahas fällt, bald nach ſeinem Kriege mit Pekah und Rezin, 11, 1—3, läßt B. unbeſtimmt; es kann auf den Zug Tiglatpilleſers, wie auf den Salmanaſſars gehen. 11, 4—17 dagegen weiſt uns in die letzte Zeit des jüdiſchen Königs Uſia und des iſraelitiſchen Menahem. Die Andeutungen in cpp. 12—14 weiſen uns dagegen in die Zeiten des Königs Jojakim, am Ende des 7. Jahrhunderts. Die Veranlaſſung zur Vereinigung dieſer Orakel mit denen des nacheriliſchen Sacharja findet auch er wahrſcheinlich in dem Umſtande, daß cp. 9—11 von dem Jeſ. 8, 2 erwähnten Sacharja, dem Sohne des Jeberechjahu, herrühren mögen. — Maleachi (den

B. als Eigenname faßt) ſetzt er nicht, wie ſehr Viele thun, ums Jahr 433, ſondern unter die Statthalterſchaft eines Vorgängers von Nehemia, alſo mehrere Decennien früher, — eine Anſicht, in welcher er Ewald und Reinke auf ſeiner Seite hat. — Das Buch Jonas faßt er durchaus didaktiſch, ſetzt es in den Anfang des perſiſchen Zeitalters, verwirft jede Anlehnung an die Mythen von Herkules und Perſeus, und nicht minder entſchieden die Anſicht Hitzigs, daß Jeſ. 15, 16 von dem wirklichen, 2. Kön. 14, 25 erwähnten Propheten Jona herrühre. — Das Buch Daniel wird von dem Verfaſſer ſehr ausführlich behandelt (S. 577—611). Er hielt die richtige Anſchauung der kritiſchen Sachlage bei dieſem Buche für beſonders wichtig, wie er denn dieſe Frage ſchon mehrfach in eignen Aufſätzen beſprochen hatte. In der That gehört ſie zu denjenigen, bei welchen ſich die tiefe principielle Differenz zwiſchen den verſchiedenen kritiſchen Richtungen kundthut. Auch die Erlanger Schule (nach Hengſtenberg, Beiträge I.) hat ſich die Vertheidigung der Echtheit des Buches mit ganz beſonderer Wärme angelegen ſein laſſen.

Nur wenige Worte über die poetiſchen Bücher werden hinreichen. Ein ſehr beſonnenes Urtheil wird darüber gefällt, inwiefern die Ueberſchriften der Pſalmen eine bindende Auctorität d. h. ein ſicheres hiſtoriſches Zeugniß abgeben. Der Verf. hält die Mitte zwiſchen denen, die aus dogmatiſchen Gründen ſie für unbedingt richtig halten, und jenen, welche ſie unbedingt verwerfen. Selbſt in ihren hiſtoriſchen Angaben, wie zu Pſ. 7 und 60, enthalten ſie mehrfach Notizen, welche einen Gebrauch unſrer hiſtoriſchen Bücher ausſchließen. Weniger gilt dies von Bezeichnung der Verfaſſer; das ל geht nicht immer auf Auctor, ſondern in einigen Liedern wahrſcheinlich auf den Gegenſtand, wie bei Pſ. 72, 20, 21, 110, in Pſ. 39, 1 auf den Muſikchor. Leider hat er nicht den Nachweis geführt, daß gerade nach der älteſten Ueberlieferung (in den LXX) dieſe Ueberſchriften als nicht zum Text gehörig, mithin als dem kritiſchen Urtheil unterworfen angeſehen wurden, und daß das Maß ihrer hiſtoriſchen Richtigkeit auch nach ihrem Inhalte verſchieden ſei: ſo werden die muſikaliſchen Notizen gewiß ſehr alt ſein. Zugleich bemerke ich, daß in dieſem Punkte eine völlige Unhaltbarkeit der ſogenannten „kirchlichen Ueberlieferung" d. h. der ſehr willkürlichen Anſichten der Kirchenlehrer recht zu Tage tritt. Denn dieſelben befinden ſich faſt überall mit den Ueberſchriften des Textes in Widerſpruch und ſtellen für die Beſtimmung des Autors bisweilen haarſträubende Kriterien auf. So haben Viele ſämmtliche Pſalmen für davidiſch erklärt; die abweichenden Ueberſchriften ſollen ſich dahin verſtehen laſſen, daß David ſie im Geiſte und in der Manier dieſer Männer gedichtet habe. Nach Anderen (z. B. Auguſtin) ſind die namenloſen Lieder auf den zuletzt genannten Verfaſſer zurückzuführen, alſo z. B. die Pſ. 9 ff. auf Moſes, obgleich in ihnen Samuel erwähnt wird; denn Moſes konnte dieſen Namen ebenſo inſpirirt erhalten, wie die Prophetin Hulda den des Königs Joſia. — Die korachitiſchen Lieder waren nach B. wahrſcheinlich zuerſt in einer beſonderen Sammlung vereinigt; aus derſelben ſind einzelne in die erſten Bücher unſeres Pſalters übergegangen. — Uebrigens ſchreibt B. eine bedeutende Menge Pſalmen dem David zu und verwirft gänzlich die Hypotheſe von den makkabäiſchen Liedern. — Was den Inhalt betrifft, ſo äußert er ſich S. 623 dahin, daß die ſog. meſſianiſchen Königspſalmen „uns nöthigen, als ihr unmittelbares Object den damals regierenden Fürſten zu betrachten, daß jedoch gleichwohl die Lieder mehr oder weniger bedeutende meſſianiſche Elemente darbieten, theils typiſche, theils prophetiſche". Die ſchärfere Faſſung des Meſſianismus der Pſalmen, die Hupfeld zu Pſ. 2 vorträgt, hat er leider nicht aufge-

nommen. Aehnlich urtheilt Bleek über die meſſianiſchen Klagelieder. Merkwürdig iſt es, daß er in 2. Sam. 22 die urſprünglicheren Lesarten findet, als in Pſ. 18. Sehr weiſe hat er daran gethan, die Danaidenarbeit einer durchgängigen, ſei es ſachlichen, ſei es chronologiſchen Eintheilung zu unterlaſſen; zumal die erſtere iſt nur möglich durchzuführen, wenn man bei vielen Liedern einen Theil ihres Inhalts gar nicht berückſichtigt, unangeſehen, daß mit ſolcher Schematiſirung der Wiſſenſchaft nicht im geringſten gedient iſt.

Bei den Sprüchen Salomo's befremdet es, daß der Verf. die ingeniöſe Deutung von 30, 1 und 31, 1, welche Hitzig ſchon 1844 vorgetragen und die Bertheau 1847 faſt völlig adoptirte, keiner Beurtheilung unterzogen hat, ſelbſt nicht erwähnt. Dankenswerth iſt's, daß ſein Sohn S. 634 dies letztere wenigſtens nachgeholt hat. — Das Hohelied will B. ſelbſtverſtändlich nicht allegoriſch gedeutet wiſſen; ſchlagend weiſt er die völlige Nichtigkeit und Willkür dieſer immer wieder auftauchenden Anſicht nach. Es iſt nicht von Salomo gedichtet, wohl aber von Einem Verfaſſer. Der Anſicht, es ſei ein Drama, oder es beziehe ſich auf Eine Geſchichte, pflichtet er nicht bei. „Es begreift verſchiedene erotiſche Lieder in ſich und nimmt auf verſchiedene Verhältniſſe und verſchiedene Perſonen Beziehung, nur theilweiſe auf Salomo, ſonſt auf Perſonen aus dem ländlichen Hirtenſtande, bei denen zweifelhaft bleibt, ob ſie wirklich geweſen oder fingirt ſeien" S. 640. Es iſt im Zeitalter und in der Nähe Salomo's geſchrieben. Seine Aufnahme in den Kanon hat es wahrſcheinlich der allegoriſchen Deutung zu danken, wodurch natürlich der richtigen Erklärung nichts präjudicirt wird. — Der Prediger gehört auch unter die Maſchals. Der Name Köheleth wird auf Salomo bezogen, als „den Redner vor der Verſammlung des Volkes", und die weibliche Form mit Eſra 2, 55, 57; Nehem. 7, 57, 59 vertheidigt. Die Zeit läßt ſich nicht genau beſtimmen; jedenfalls fällt es nach dem Exil, vielleicht in die letzte Zeit der perſiſchen Herrſchaft, vielleicht die der ſyriſchen Fürſten über Judäa. Den atheiſtiſchen Epikureismus als Grundgedanken anzunehmen, weiſt er entſchieden zurück und faßt denſelben wie Oehler, Prolegom. z. Theol. des A. T. Stuttg. 1845 S. 90. — Das Buch Hiob will nicht eine auf Thatſachen beruhende Geſchichte geben, ſondern eine freie Dichtung ſein. B. erklärt es nur „für möglich, daß der Verf. nicht den ganzen Stoff frei und ſelbſtſtändig geſchaffen, ſondern ſich an etwas Vorgefundenes — in der Ueberlieferung oder in einer früheren Schrift — angeſchloſſen hätte". Auf die Scheidung zwiſchen der aufgenommenen Sage und der Zuthat des Dichters verzichtet er, — wie uns ſcheint, zu ſehr. Die Idee des Buches ſkizzirt er in drei Momenten, von denen jedoch das erſtere nur dem Prologe, das dritte dem Epiloge, das mittlerere dem rein dichteriſchen Hauptkörper des Buches entſpricht. Es beſteht darin, daß es vermeſſen ſei, wegen der Leiden mit Gott zu hadern, daß kein Menſch den Rath Gottes ergründen könne, vielmehr ſei die rechte Wahrheit für den Menſchen, Gott zu fürchten und das Böſe zu meiden. Letztere Gedanken will der Verf. in c. 29 und in den Reden Jehovahs finden. Die Anſichten, nicht nur von Hirzel, ſondern auch von Hupfeld und Schlottmann weiſt er zurück. Den Prolog und Epilog hält er für echt, nicht aber die Reden Elihu's, welche wahrſcheinlich (wegen 36, 8 und 33, 22) erſt nach dem Exile verfaßt ſind. Das ganze Buch hat einen Iſraeliten zum Verfaſſer; es muß zwiſchen der davidiſch-ſalomoniſchen Zeit und dem babyloniſchen Exil geſchrieben ſein; dem letzteren ſteht es näher als der erſteren. Die Hypotheſe Bunſens, es ſei von Baruch, will er nicht unterſchreiben, da der Verfaſſer nur kurze Zeit in Egypten geweſen ſein kann; denn die Beſchreibung des Nyipferdes

und Krokodiles — Stücke, welche B. für echt hält — „seien naturhiſtoriſch nicht ganz genau". Vielmehr lebte der Verfaſſer wahrſcheinlich im Südoſten Paläſtinas. Endlich erklärt er die Beziehung der Stelle 19, 25—27 auf eine Auferſtehung oder eine Fortdauer nach dem Tode für „entſchieden falſch".

Selbſtverſtändlich werden die beiden andern Haupttheile: Geſchichte des altteſtamentlichen Kanons und Geſchichte des Textes bedeutend kürzer behandelt, ganz entſprechend der mehr didactiſchen Tendenz des Werkes. Es freut uns, daß der Verfaſſer noch den vorzüglichen Aufſatz von Dillmann, über die Bildung der Sammlung der heiligen Schrift A. T. in den Jahrbüchern für deutſche Theologie 1858, 3, 419—491, hat benutzen können. Die Reſultate beider Gelehrten ſtimmen in allen Hauptpunkten überein. Hoffentlich wird durch ſolche treffliche Darſtellungen die noch von Hävernick vertretene, völlig ungeſchichtliche Anſicht der Kanonbildung bei allen Einſichtigen völlig verſchwinden; nur hartnäckige dogmatiſche Verblendung kann ſich gegen die klaren Zeugniſſe der Geſchichte noch ſträuben. Es tritt hier ſehr deutlich hervor, daß die drei Abtheilungen des Kanons, Thorah, Propheten, Hagiographen, zu ſehr verſchiedenen Zeiten zu Stande gekommen ſeien, und daß demnach die Unterſuchung über dieſe drei Gruppen durchaus geſondert zu führen ſei. Wenn es ſich alſo um die Frage handelt, wann der Kanon des A. T. ſeinen Abſchluß erhalten habe, ſo muß dieſelbe auf den letzten Theil desſelben, die Hagiographen, beſchränkt werden. Und nicht nur iſt zu ſcheiden zwiſchen dem Urtheile der paläſtinenſiſchen und der griechiſchen Juden, ſondern auch zwiſchen dem bloßen Uſus und einer anerkannten, von den Vertretern der Kenntniß heiliger Schriften öffentlich bezeugten Anſicht. Es ſteht feſt, daß bei den Helleniſten die Abtheilung der Hagiographen länger offen und mithin auch die Grenze heiliger Schriften länger fließend blieb als in Paläſtina. Und ebenſo ſcheint zwar der Uſus in dieſem Lande ſchon 100 vor Chr. der öffentlichen Meinung entſprochen zu haben, daß fernerhin keine heiligen Schriften mit normativer kanoniſcher Geltung könnten geſchrieben werden, daß aber unter den Schriftgelehrten ſelbſt die Kanonfrage erſt etwa 100 nach Chr. Geb. zum endgültigen Abſchluß und Austrag gelangte. — Die Geſchichte des altteſtamentlichen Kanons innerhalb der chriſtlichen Kirche fällt mit der Apokryphenfrage faſt zuſammen. Die hieronymianiſche Anſicht (dieſelbe, die Luther aufnahm) blieb im Mittelalter trotz der Beſchlüſſe einzelner Provinzialſynoden ziemlich die herrſchende, nur ſo, daß die Einen mehr auf die Negation, die Apokryphen hätten nicht normativen Werth für dogmatiſche Beweisführung, den Hauptnachdruck fallen ließen, die Anderen mehr auf die Erlaubniß, ſie zur Erbauung zu gebrauchen. Erſt das Tridentinum verwandelte jene Negation in die Poſition und folgte der consuetudo ecclesiae. Und ebenſo haben nur einige Bekenntniſſe der reformirten Kirche ſie aus dem Kanon völlig ausgeſchloſſen. Dieſen hiſtoriſchen Thatſachen entſpricht nun das Urtheil Bleeks, der zwiſchen den beſten dieſer Apokryphen und den ſpäteſten Schriften des Kanons nur eine fließende Grenze in Bezug auf ihre religiöſe Bedeutung zu finden vermag. — Sehr treffend und maßvoll ſind die Schlußbemerkungen dieſes Theiles S. 707—714, in welchen er zwar die göttliche Offenbarung im A. T. völlig anerkennt (gegen Schleiermacher), allein auch die untergeordnete Stellung, die dem A. T. nothwendig da eignen muß, wo es ſich um Herſtellung des chriſtlichen Bekenntniſſes handelt, bündig beweiſ't, indem er gleich den Kernpunkt der Sache, die normative Geltung der altteſtamentlichen Bundesreligion, als eine ſehr beſchränkte aufweiſ't. Denn es iſt ja deutlich genug, daß aus der Nothwendigkeit, die Religion Iſraels als eine durch Gottes That entſtandene und unter Gottes Leitung entwickelte zu betrachten, der

arge Entſchluß gezogen wird, auch den geſammten Inhalt des A. T. unbeſehens für wahr zu halten, als ob überhaupt im Chriſtenthum der Glaube nicht ſeiner ganzen Natur nach etwas völlig Anderes (fiducia) ſein müſſe, als ein Fürwahrhalten!

Der dritte Haupttheil, die Geſchichte des Textes, giebt die Reſultate ſehr gründlicher Unterſuchungen in einer ebenſo klaren wie allſeitig begründeten, aber nicht zu ausführlichen Darſtellung. Wir heben aus den mancherlei intereſſanten Punkten nur die Divergenz der Anſichten zwiſchen dem Verfaſſer und ſolchen bedeutenden Forſchern, wie Kopp, Ewald, Hupfeld hervor. Während nach dieſen die heiligen Schriften noch lange nach dem Exil in der alten (phöniciſchen) Schriftart geſchrieben wurden, bis ins 3. und 2. Jahrhundert, ſetzt B. den Gebrauch der Quadratſchrift früher. Auch kann er nicht beiſtimmen, wenn Kopp die letztere nur durch curſive Tendenz aus der mehr monumentalen phöniciſchen Schrift entſtehen läßt. Vielmehr hat es nach ihm eine alte allgemeine ſemitiſche Urſchrift gegeben, aus der ſich dann die phöniciſche und die babyloniſche in abweichender Weiſe entwickelt haben. Hoffentlich werden die Ausgrabungen und Sammlungen an der phöniciſchen Küſte, mit denen ſo eben der kenntnißreiche tüchtige Orientaliſt Erneſt Renan beſchäftigt iſt, unſere Kenntniſſe ſowohl in der ſemitiſchen Paläographie wie im Phöniciſchen überhaupt bedeutend erweitern, da an jenen Geſtaden noch viel ungehobene Schätze faſt zu Tage liegen ſollen. — In Betreff der Entſtehung der Vocale reſumirt er die neueren Forſchungen, nach welchen freilich die alten Hebräer keineswegs ohne alle und jede Vocalzeichen geſchrieben haben, während das heutige maſorethiſche Syſtem nicht vor dem 5. und nicht nach dem 10. Jahrhundert von den Gelehrten erfunden ſein kann, wahrſcheinlich im 8. Jahrh. Es ſchließt ſich daſſelbe als letztes künſtlichſtes Glied den Beſtrebungen der ſemitiſchen Schriftſtellern (Syrern und Arabern) an, die Conſonantenſchrift zu vocaliſiren. — Ausführlich handelt der Verfaſſer über Entſtehung und Werth der LXX; auch will er den Lesarten, die den Namen Tikkun Sopherim führen, eine größere Aufmerkſamkeit geſchenkt wiſſen, als in der Regel geſchieht S. 803 f. Seine ſonſtigen bibliographiſchen Angaben zeichnen ſich durch muſterhafte Genauigkeit aus, obgleich ſie keineswegs das Maß deſſen überſchreiten, was einem tüchtig gebildeten Studirenden der Theologie nöthig iſt.

Die

Laienhülfe im geiſtlichen Amt innerhalb der lutheriſchen Kirche.

Von

Dr. A. Tholuck.

Die Einführung der Gemeinderäthe in den öſtlichen Provinzen Preußens iſt von einem Theile der Geiſtlichkeit mit Abneigung und Widerwillen, von den Gemeinden mit Gleichgültigkeit aufgenommen worden. Bei dem größten Theil der Gegner iſt es nicht das Inſtitut ſelbſt, welches dieſe Abneigung hervorgerufen: ſeine Heilſamkeit wird nicht verkannt; was die ernſten Beſorgniſſe hervorruft, iſt dies, daß dieſe Gemeinderäthe nur der erſte Schritt ſein ſollen zu der — in möglichſt kurzer Friſt einzuführenden Synodalordnung unter weſentlicher Mitwirkung des Laienelementes. Dieſe Beſorgniſſe müſſen nun auch wir theilen. Kein Hinweis auf den belebenden Einfluß dieſes Kirchenorganismus in den weſtlichen Provinzen kann uns beruhigen, denn wie ganz etwas anderes ein hiſtoriſch gewordenes

und ein durch Verordnung octroyirtes Regiment iſt, liegt zu Tage — zumal unter einem politiſchen Horoſkop und bei kirchlichen Zuſtänden wie die der Gegenwart. Auch wir halten es für ein Bedürfniß, daß die lutheriſche Kirche endlich den Verſuch mache, ob ſie ein kirchlich organiſirtes Laienamt in ſich auszubilden vermöge, und wo der Verſuch gelänge, könnten auch wir die organiſche Fortbildung auf dieſer Grundlage nur mit Freuden begrüßen — aber eine ſolche Probe bedarf zunächſt Zeit und außerdem auch die aufrichtige und liebevolle Pflege von Seiten der Geiſtlichen, die hier ein engeres Gebiet der Seelſorge ſich angewieſen ſehen, dem ſie alle Theilnahme zuwenden müßten, da dieſe neuen Organe der Mithülfe erſt für dieſelben zu bilden ſind. Wie hatte Spener im ſchmerzlichen Gefühl der Unzulänglichkeit der geiſtlichen Amtskräfte zur Löſung der Aufgaben der Kirche ein Laienpresbyterat gewünſcht, und was antwortete er, als auch ihm die Frage vorgelegt wurde: aber woher die Leute nehmen? Das antwortete er, daß es doch ſchlimm entweder mit den Geiſtlichen oder mit der Gemeinde ſtehen müſſe, wo ſich auch nach jahrelanger Arbeit an den Seelen nicht wenigſtens etliche zur Mithülfe geeignete Gemeindeglieder finden ſollten.

Doch auch noch ein anders Bedenken iſt es, welches jener Abneigung, wo ſie ſich findet, zu Grunde liegt. Es iſt das confeſſionelle Bewußtſein, welches ſich ſträubt, ein aus einer anderen Confeſſion hervorgegangenes Inſtitut herüberzunehmen. Nun wäre es ja allerdings bei einer chriſtlichen Kirche wie bei einem einzelnen Chriſten eine ſträfliche Einſeitigkeit, von einem andern nichts lernen zu wollen. Doch iſt es ebenſo gewiß, daß andere Kirchen Inſtitute haben können, welche ſich in die eigene nicht aufnehmen laſſen, ohne entweder deren Grundcharakter zu alteriren, oder ein ſchon vorhandenes und vielleicht nur unwirkſam gewordenes Inſtitut zu beeinträchtigen. Dies läßt ſich z. B. an dem urſprünglich reformirten Inſtitut der Hausbeſuche zeigen. Hat die lutheriſche Kirche nicht durch ihre Privatbeichte zur Zeit, wo dieſelbe noch in Kraft und Leben ſtand, den Zweck der Hausbeſuche auf eine um vieles wirkſamere und tiefer gehende Weiſe erreichen können? Ja, ſind die reformirten Hausbeſuche in manchen Gegenden, wie im Rheinland und im Naſſauiſchen, wo ſie regelmäßig zum Zweck der „Exploration" der im Jahre viermal gehaltenen Communion vorangehen, ein Subſtitut der Privatbeichte geweſen? — Daß es indeß unrichtig wäre, die Laienmitwirkung mit dem geiſtlichen Amte als ausſchließlich reformirtes Inſtitut zu bezeichnen, daß ſie vielmehr an verſchiedenen Orten aus dem Bedürfniſſe der lutheriſchen Kirche ſelbſt hervorgegangen, dies nachzuweiſen iſt der Zweck der nachfolgenden Mittheilungen: Schon die katholiſche Kirche hatte nicht umhingekonnt, die Laiencharismen in ihren Dienſt zu nehmen. Einerſeits beſaß ſie die provisores, vitricos, zur Aufſicht über Kirchenvermögen und Kirchenbau, andererſeits — wenigſtens local — wie in Ulm — das Inſtitut der „Bettelherren" — ein Ausſchuß des Rathes zur Aufſicht auf die öffentliche Zucht, namentlich die Bettler- und die ſogenannten Frauenhäuſer d. i. Bordelle und mit der Berechtigung zum Beſten des Armenkaſtens die Strafgelder einzuziehen[1]). Beide Inſtitute gehen auf die evangeliſche Kirche über — meiſt getrennt und dann das erſtere auf die Schatzmeiſter, Kirchenvorſtände, Pfleger, Aelteſte, das andere auf die Kaſtenvorſteher, Diakonen, Armenpfleger, oder auch beide vereinigt in Einer Perſon. Mit jedem der beiden Aemter

[1]) Vgl. die für mittelalterliche Zuſtände ſo lehrreiche Schrift von Jäger, „Ulms Verfaſſung und commercielles Leben im Mittelalter." Stuttgart, 1832. S. 288.

war eine gewiſſe ſittliche und religiöſe Einwirkung verbunden. Es iſt zuerſt zu bemerken, daß an den Armenkaſten keineswegs bloß die Bettler gewieſen ſind, vielmehr vorzugsweiſe die Hausarmen und außerdem noch — worüber ſich namentlich mit ſchönem chriſtlichen Mitleid die vierte Würtemberger Kaſtenordnung von 1615 verbreitet[1]) — die Wittwen und Waiſen, die Kranken und Dienſtleute in den Spitälern, „die Fremden, die unvermeidliche Noth dringt, durch ein Land ihrer Nothdurft nachzuziehen“ u. ſ. w. Nun waren in Städten Amtmann und Waiſenrichter, in Dörfern Schultheiß und Gericht verpflichtet, jährlich an vier Tagen zuſammenzukommen und von den Kaſtenpflegern, Bettelvögten, Spitalmeiſtern ſich Bericht erſtatten zu laſſen über „der Armen Thun und Laſſen“, ob ſie zur Kirche kommen, ob ſie ihre Kinder zum Katechismus ſchicken[2]). Dieſelbe Verpflichtung liegt nach den Kirchenordnungen den meiſten der Armenpfleger ob. Der fromme Graf Anton Günther von Oldenburg hatte 1632 das Kloſter Blankenburg zur Armen- und Waiſenanſtalt eingeräumt, dem vortrefflichen General-Inſpector Anton Buſcher die Aufſicht übertragen und äußert ſich darüber: „und zwar haben wir bei dieſer Anſtalt die Abſicht, nicht allein auf den Unterhalt der Armen und Waiſen, ſondern auch auf die Beförderung der Gottesfurcht und täglichen Gebets“[3]). In der oldenburgiſchen Armenverwaltung von 1656 wird verordnet: „Der Superintendent mit Zuziehung des Miniſteriums, des Richters und Rathes, inſonderheit der verordneten Armenvorſteher ſoll alle Vierteljahre durch öffentliche Verkündigung von der Kanzel und Androhung von Strafe auf dem Rathhauſe die Armen auf einen beſtimmten Tag zuſammenkommen laſſen und erkunden, wie ſie in Armuth gerathen, Krankheit u. ſ. f. und danach nach den Umſtänden ganze Almoſen oder eine Zuſteuer in Lebensmitteln geben, und ſollen die Armenvorſteher auch Acht haben, ob die Almoſenempfänger ſich fleißig in der Kirche einfinden. Auch vor Empfang des Almoſens in der Kirche ſollen ſie einen von den Bußpſalmen, ein Stück aus dem Katechismus und ein Lied andächtig ſingen und beten, danach den Almoſen in Empfang nehmen“[4]). Ueber dieſe Armenpflege übte der Geiſtliche entweder die Oberaufſicht oder er war direct an ihrer Wirkſamkeit betheiligt. Nach ſächſiſchen, Straßburger, pommerſchen und anderen Kirchenordnungen ſollen „die pastores oft in die Hoſpitäler und Armenhäuſer gehen und fragen, was da fehlt“. Nach Weimarſchen und Gothaiſchen Verordnungen von 1642 ſoll keinem Bettler Almoſen gereicht werden, der nicht Zeugniß ſeines Katechismus-Examens vor dem Prediger vorweiſen kann.

Den Schatzherren, in Niederdeutſchland Kirchenväter genannt, liegt zunächſt nur die Aufſicht über das Kirchenvermögen und Kirchenbau ob, wie auch die Auguſteiſche K.-O. 1580 für Sachſen nur dieſer Beſtimmung erwähnt, daran ſchließt ſich auch die Aufſicht auf die Kirchengeräthe, hie und da auch die äußere Zucht in der Kirche, welches an anderen Orten das Amt der Bettelvögte. Nach Ort und Zeit finden ſich dieſe Collegia mannigfach zuſammengeſetzt — meiſt aus Gliedern des Raths und der Gemeinde, ſo in Straßburg, in Hamburg, Braunſchweig, Pommern, Soeſt, in Magdeburg noch bis in dieſes Jahrhundert. In Halle ſind es die Achtmänner, die Fortſetzung jener acht Gemeindevertreter, durch welche 1541 die Bürgerſchaft wegen Einführung der reinen Lehre mit dem Rathe

[1]) Reyſcher, Regierungsgeſetze XII, 641.
[2]) Reyſcher, a. a. O. S. 654.
[3]) Oetken, Corpus constitutionum Oldenburgicarum I, n. 11.
[4]) Oetken, a. a. O. I, 2. S. 69.

verhandelte. Auch ihre Amtsbefugniß ist nach Ort und Zeit eine sehr verschiedene. In manchen Kirchen bilden sie in allen kirchlichen Angelegenheiten die Vertretung der Gemeinde, bei Predigerwahlen, Lehrstreitigkeiten, in der Aufsicht über Wandel und Lehre der Geistlichen, namentlich in Handhabung der Kirchenzucht. Sie werden als Vertreter der Gemeinde ausdrücklich bezeichnet im Entwurf zur Magdeburger Kirchen-Agende, 1673 c. 3, 1: Wie denn der ganze Hause und Alle, die zur Gemeinde gehören, nicht solchen Verstandes sind, „daß sie sollten können tüchtige Personen zum Predigtamt vorschlagen, aber es sind besondere Aelteste verordnet, welche die Gemeinde repräsentiren". Sie sind bei dem unter dem Hallischen Ministerio 1573 ausgebrochenen Streitigkeiten, wo Chemnitz die Ausgleichung versucht, neben dem Rath unterhandelnd und mitdisputirend — wie es ausdrücklich heißt — mitthätig[1]). Die Befugniß, über „Lehrer und Lehre zu urtheilen", wird in der Straßburger K.-O. 1670 ausdrücklich als Pflicht der „Kirchenpfleger" erwähnt: in der Praxis war in Magdeburg seit einem Jahrhundert davon nicht Gebrauch gemacht worden, aber erst 1814 erfolgte die gesetzliche Aufhebung[2]). — Allgemeiner war ihre Vertretung der Gemeinde bei Ausübung der Kirchendisciplin.

In Oberdeutschland wird aber für die Verwaltung des Kirchenvermögens auf andere Weise gesorgt, in Würtemberg durch besondere „Stiftungspfleger": so finden sich denn auch dort mehrere von dem in Niederdeutschland mit dem Schatzmeisteramt verbundene Amtsbefugnisse auf andere Personen zu übertragen und damit mehr oder weniger ein Presbyterat hergestellt. Es war das Bedürfniß nach Kirchenzucht, welches schon 1545 in J. Andreä und Caspar Lyser Bestrebungen nach presbyterialer Gemeindeordnung hervorgerufen hatte, doch ohne Erfolg. Erneuert wurden — wenigstens mit einigem Erfolg — diese Bestrebungen durch V. Andreä. Von dem Bilde einer Kirchendisciplin begeistert, wie er sie in Genf selbst gesehen, entwarf V. Andreä einen Entwurf für ein Laienpresbyterat. Aus allen Bürgern in jedem Orte sollen Männer von unbescholtenem Ruf und einigem Ansehen zur Aufsicht über ihren Ort erwählt werden, um in ihren Zusammenkünften die Zanksüchtigen, die ungehorsamen Kinder, uneinige Ehegatten u. s. w. zu erinnern und zu strafen; je 60 Gemeindeglieder sollen überdies einen Vorgesetzten haben, bei welchem die schwersten Vergehen angezeigt werden: nur wo dies nicht hilft, erfolgt die Anzeige bei der Obrigkeit[3]). Was der eifrige Mann in den trostlosen Zuständen während des dreißigjährigen Krieges allein durchzusetzen vermochte, waren die Kirchenconvente (1642), d. i. Sittengerichte aus Geistlichen und obrigkeitlichen Personen zusammengesetzt, auf welche dann die in Niederdeutschland den Kirchenvätern zustehende Mitwirkung bei der Kirchendisciplin überging. Während hiermit die Kirchenzucht abermals ein polizeilich-geistliches Institut wurde, findet sie sich in Straßburg auf die Kirchenpfleger übertragen und erhält damit einen presbyterialen Charakter. Auf Grund der 1522 unter Bucer gemachten Verordnung werden in der Kirchenordnung 1670 die Kirchenpfleger aufs Neue mit den presbyterialen Amtsbefugnissen bekleidet. Drei ehrbare verständige Männer aus jedem Kirchspiel sollen erwählt werden, der Eine dem Rath, der Andre den Schöppen, der Dritte der Gemeinde angehörig; diese sollen

[1]) Dreyhaupt, Chronik des Saalkreises I, 989.
[2]) Funk, das Kirchenwesen Magdeburgs, S. 223.
[3]) Vergl. vorzüglich Andreä's »Theophilus sive consilium de christ. religione sanctius colenda, vita temperantius instituenda et literatura rationabilius docenda«, verfaßt nur 11 Jahre nach seiner Rückkehr aus Genf, herausgegeben 1649. — Reyscher IX, 155.

erſtens ein beſonderes Aufſehen auf die Pfarrer und Helfer haben; zweitens mit den Predigern berathen, was in den Kirchenübungen und in der Seelſorge zur Beſſerung der Gemeinde dient. Aus den 21 Kirchenpflegern ſoll ein Ausſchuß zu täglicher Entſcheidung laufender Kirchenſachen ernannt und dieſe vier Mal des Jahres zur Berathung mit den Pfarrern verſammelt werden. Auch die Wahl der Küſter ſoll nicht ohne ihren Mitrath ſtattfinden.

In reiner Ausbildung findet ſich die reformirt-presbyteriale Gemeindeordnung in rheiniſchen und weſtphäliſchen lutheriſchen Kirchen — in der Grafſchaft Mark ſchon ſeit 1612 mit Laienbeiſitzern, — doch ohne Votum — auch in den Synoden[1]): hier iſt das Inſtitut nur von den nahen reformirten Schweſterkirchen überkommen. Eine rein lutheriſche Kirche aber giebt es in dieſer Zeit, in welcher — worauf wir weder bei Richter und Jakobſon, noch ſonſt hingewieſen ſehen, — das Presbyterat als rein kirchliches Inſtitut beſteht; dies iſt die Heſſen-Darmſtädtiſche. Hier hat ſich aus der Zeit, wo noch das lutheriſche und das reformirte Heſſen verbunden waren, die vortreffliche Kirchenordnung von 1566 mit ihrem Senioren- und Diakonen-Inſtitute auch noch in der lutheriſchen Periode in Kraft erhalten. Wir haben die trefflichen, unter Landgraf Georg erlaſſenen Mandate, welche 1634 auch das in Verfall gekommene Senior-Inſtitut mitten unter den Zerrüttungen des 30jährigen Krieges wieder ins Leben rufen, in den „Lebenszeugen unter „Landgraf Georg“ mitgetheilt. Ja, noch bis in die Gegenwart hat es in in der Darmſtädtiſchen Landeskirche einen rechten Beſtand — wenigſtens auf dem Papier, iſt aber in das „Kirchenvorſtandsamt“, ohne praktiſchen Effekt aufgehoben[2])

Mit ähnlichen Amtsbefugniſſen treten die Senioren der Frankfurter Landgemeinden auf. — Aber auch im hohen Norden begegnet uns ein gleiches presbyteriales Inſtitut. In Schleswig-Holſtein und Frankfurt gehen auf die Schatzkaſtenverwalter — dort Juraten genannt — einige Beſtandtheile des presbyterialen Amtes über, während daneben das Inſtitut der Achtmänner — in Halle die Bezeichnung der Kirchenväter — mit den ſpecifiſchen Pflichten von Presbytern beſteht. Nach dem Edikt Chriſtian Albrechts von Gottorp 1664 haben die Juraten zu folgenden Verbindlichkeiten ſich eidlich zu verpflichten: 1) in Allem, was den chriſtlichen Wandel der Zuhörer betrifft, dem Pfarrer Bericht zu geben; 2) an den Einnahmen der Paſtoren an Ackern, Wieſen nichts verloren gehen zu laſſen; 3) die Regiſter fleißig zu halten und die Reſtanten zur Abgabe anzutreiben; 4) auf die Schule und das examen catecheticum zu wachen. Dagegen ſollen die Achtmänner 1) zuſehen, ob die Eingepfarrten ſich zu Kirche und Abendmahl halten; 2) Diejenigen bei dem Pfarrer anmelden, welche in ärgerlichen Sünden leben und ihre Kinder nicht fleißig zur Schule ſchicken; 3) daß den Kirchendienern das Ihrige werde[3]).

---

[1]) Lechler, Presbyterialverfaſſung 1854; S. 225, zuſammenfaſſend nach Jakobſon.

[2]) Vergl. das intereſſante Schriftchen „Seniorenbüchlein“ (von Haupt) 1851.

[3]) Pontoppidan IV, 506. — Jenſen, Statiſtik von Schleswig, S. 46. — Matthiä, Kirchenverfaſſung von Holſtein I, 221.

Literariſches.

Suchen und Finden. Bevorwortet von Dr. Hoffmann, General-Superintendent. Wiegandt u. Grieben. 1 Thlr.

Das genannte Buch hat, wie wir vernehmen, in kurzer Zeit beſonders in gebildeten Frauenkreiſen ſehr viel Theilnahme gefunden und hier und da Nachforſchungen nach der Verfaſſerin angeregt, die in dieſem ſchönen Büchlein ihre innere Geſchichte erzählt hat. Dieſe innere Geſchichte hebt an in dem, was wir gute Geſellſchaft, elegantes Leben, edle Geſelligkeit nennen, und ſtellt die Verödung dar, die in einer ſolchen Sphäre ein Mädchenherz empfindet, das in dieſe Kreiſe weltlicher Eleganz nichts mitbringt, als die Berliner Töchterſchulbildung. Ein Aufenthalt in Heringsdorf dämpft die hochmüthige Zweifelſucht etwas und ebnet theoretiſch die Rückkehr zur Schriftwahrheit. Die Vorſtellung, um zum Frieden zu gelangen, ſei eine praktiſche Aufopferung für den Herrn ein verdienſtliches Mittel, führt Martha zu dem eigenwilligen Entſchluß, in das Krankenhaus Bethanien einzutreten. Aber es gelingt ſo nicht. Die Phantaſieen einer ſchweren Krankheitszeit laſſen die inneren Gedanken ihres Gemüths erkennen und bringen an ihr Krankenbett eine Maria, die den Marthaſinn auf liebliche Weiſe ihr aufdeckt und eine echte Myſtik einprägt. Martha kehrt in ihr elterliches Haus zurück, das unterdeß auch einen tieferen Inhalt erhalten hat. Zuletzt wird Martha in das Haus einer Verwandten am Rhein geſandt, wo ihr Glaube im Leben der Geſellſchaft ſich bewähren und ihr chriſtliches Erkennen ſich zu den ferner liegenden Begriffen der Kunſt in ein bewußtes Verhältniß ſetzen ſoll. Hier hat ſie auch einen ſchweren Kampf gegen eine ſtarke irdiſche Liebe zu kämpfen und ſiegt in demſelben. Am Ende treten wir mit der Verfaſſerin an das Todtenbett des Vaters und erfahren in allgemeinen Zügen den Gang ihres folgenden Lebens, das der Mutter, wie den Werken der inneren Miſſion gewidmet iſt.

Die Darſtellung zeigt überall, daß wir es mit Erlebtem zu thun haben, dem die Kunſt kaum noch einen Schmuck zuzufügen nöthig hatte. Deſto tiefer wird das Büchlein wirken. Möchte dieſem menſchlichen Anklopfen, um mit Dr. Hoffmann zu reden, ein mächtigeres überall nachfolgen, das ſich nicht überhören läßt!

La crise religieuse en Hollande. Souvenirs et impressions par D. Chantepie de la Saussaye. Leyde. Leipzig, Weigel.

Der Verfaſſer verwendet einen großen Theil ſeiner Schrift darauf, ſeine Stellung zu Hrn. Groen von Prinſterer, dem Führer der antirevolutionären und conſeſſionellen Partei in Holland zu beſtimmen. Dieſe Polemik intereſſirt uns nicht, wohl aber iſt es anziehend, eine Ueberſicht über die uns im Ganzen ſehr unbekannte holländiſche Kirche in dem Buche zu finden. Eine „Erweckung“ zu bibliſchem Ernſte und zur innigen Frömmigkeit iſt dort ebenſo gut, wie bei uns eingetreten. Und ähnlich wie bei uns der anfangs unbeſtimmte Charakter der Frömmigkeit ſich theilweiſe in eine politiſch-reactionäre und conſeſſionell-lutheriſche Parteiform zuſpitzte, war es dort. Zahlreicher als bei uns zeigen ſich in Holland die Reſte einer veralteten rationaliſtiſchen Lehrart. Im Anſchluß an dieſelbe, wenn dies Wort nicht doch zu viel ſagt, hat ſich in der neueren Zeit eine ſkeptiſch-materialiſtiſche Richtung in der Theologie entwickelt, welche mit beſonderem Eifer ſich in Bücher, wie C. Schwarz Geſchichte der neueſten Theologie und Lang: Gang durch die

chriſtliche Welt verlieſt (Pierſon). Herr Chantepie de la Sauſſaye nimmt zwiſchen den Parteien eine zwar ſehr iſolirte, aber nach unſerer Meinung durchaus zu billigende Stellung ein. Im Herzen der kirchlichen Ueberzeugung aufrichtig zugethan, hat er es den Kirchlichen freimüthig wiederholt vorgehalten, daß ſie zu wenig darnach trachten, der freien Wiſſenſchaft gerecht zu werden. Er ſpricht mit Wärme von der alliance de la science avec la foi, alliance qui a fait la force de nos savants illustres et à laquelle nous devons ce qui nous reste de grandeur. So lange die holländiſche Kirche Furcht vor der großen Wiſſenſchaft habe und nur Detailfragen behandle, müſſe eine Lücke im europäiſchen Proteſtantismus bleiben. Zum Schluſſe ſpricht er in kurzen Zügen von dem Beruf der reformirten Kirche in Holland, wobei er auch erwähnt, daß Holland, weniger tief und originell als Deutſchland, aber nicht weniger verſtändig und vielleicht zäher, wunderbar geeignet ſei, die in Deutſchland entſprungenen Theorien in das praktiſche Gebiet überzuführen. Es fehle der holländiſchen Kirche nur an Vertrauen zu ihrer eigenthümlichen Geiſtesart und an die Zukunft ihrer beſonderen Miſſion.

Es iſt ein trauriges Factum, daß ſich Deutſchland und Holland politiſch und culturhiſtoriſch ſo fern getreten ſind; traurig, daß ein Holländer, um ſich mit uns zu verſtändigen, faſt gezwungen iſt, ſich einer fremden Sprache zu bedienen und damit bezeugt, daß uns Frankreich und England näher liegen, als unſere niederdeutſche Stammverwandte, die uns auch im Bekenntniß ſo nahe ſtehen. Freilich liegt eine Art von Genugthuung für uns in der Wahrnehmung, daß die Holländer mehr Grund haben, deutſch zu lernen, als wir Urſache haben, holländiſch zu lernen; aber das Gefühl der Billigkeit ſollte uns weiter führen.

Friedr. Mone, Syſtem der Entwickelungsgeſetze der Geſellſchaft, der Volkswirthſchaft des Staates und der Cultur des Griechiſchen Volkes. (Chronologiſch dargeſtellt von der achäiſchen Wanderung bis zum Untergang des achäiſchen Bundes und der helleniſtiſchen Reiche.) 2. Auflage. 916 S. Berlin, Heinicke.

Es iſt ohne Zweifel auch eine Aufgabe dieſer Zeitſchrift, auf neue Verſuche, die allgemein wichtigen Wiſſenſchaften aus ihrem ſpröden Stoffe zu abſtrahiren, in der Kürze aufmerkſam zu machen. Das vorliegende Werk iſt eine Anwendung der modernen national-ökonomiſchen Studien auf die alte griechiſche Geſchichte wie ſie für die römiſche mit mehr Talent, aber weniger allſeitiger Bildung von Mommſen vollzogen worden iſt. In dieſer Art iſt auch von dem bekannten Nationalökonomen Mar Wirth beiden Werken eine glänzende Zukunft und bahnbrechende Wirkſamkeit geweißagt worden. Es handelt ſich bei Mone nirgend um die Verſenkung in das einzelne Individuum und ſeine Motive. Das möge als Vorarbeit unentbehrlich ſein. Aber der Gegenſtand der Wiſſenſchaft der Geſchichte iſt nur das aus dem politiſchen, ökonomiſchen, culturlichen Leben zu abſtrahirende Geſetz, das Entwikkelungsgeſetz, welches durch Induction zu gewinnen iſt. Da bei dem Zuſtande der Quellen und nach den Regeln der Induction ſelbſt, das Reſultat dieſer Induction zu unſicher wäre, wenn ſie auf Griechenland beſchränkt würde, ſo zieht der Verfaſſer häufig Paralleien mit andern Perioden der menſchlichen Entwickelung, auch aus modernen Zeiten, und ſchon die Terminologie „Rechtsſtaat, Finanzſtaat, Militairdespotismus“ ꝛc. laden zu einer ſolchen Combination des Alten mit dem Neuen ein. Das Weſentliche und Gleichbleibende in den zeitlichen Dingen, dem creatürlichen Verlaufe, tritt ſo recht heilſam hervor und eine Dynaſten- und Hofgeſchichte wird immer mehr zu einer Unmöglichkeit und Albernheit für den Erwach-

ſenen. Für ein Schulbuch iſt Mone's Werk ſchon ſeines Umfangs wegen nicht geeignet, aber noch mehr hindert die Verwendbarkeit zu dieſem Zweck, daß es die Thatſachen ſelbſt, aus welchen die Entwickelungsgeſetze abſtrahirt ſind, zum Theil vorausſetzt, zum Theil in einer für die erſte Kenntnißnahme unzuläſſigen Weiſe zerſtreut. Der Primaner der Realſchule wird dem Buche vielleicht eher noch ein Intereſſe abgewinnen, als der des Gymnaſiums. Der Lehrer kann ſehr viel aus dem Werke lernen, gerade weil es Detailſtudien in ſich vereinigt, die ſonſt weit auseinander fallen. Pſychologiſch iſt merkwürdig, daß ſich bei dem noch ziemlich jungen Verfaſſer neben einer gewiſſen Beſcheidenheit öfters im Lobe, wie im Tadel Anderer eine faſt unerklärliche Selbſtüberhebung findet; ſo behandelt er Niebuhr äußerſt geringſchätzig (S. IX), von Andern zu ſchweigen und lobt Laſſaulx, den die Philoſophen für einen Theologen, die Theologen für einen Philoſophen halten, beide aber für einen gut katholiſchen Dilettanten in allerlei Bildung. Auch Herr Mone kommt einige Male gefliſſentlich auf das katholiſche Dogma, am ungenügendſten freilich, wo er (wie S. V.) verſucht, ſeinen Grundſatz des geſetzmäßigen Verlaufes mit dem „katholiſchen Dogma" (von dem freien Willen des Menſchen) auszugleichen. Am barockeſten iſt aber S. 280 in dieſer Beziehung, wo die Mythologie mit der katholiſchen Sakramentstheorie verglichen wird. „Die Schatten, welche Blut trinken, finden Sprache, Bewußtſein und Erinnerung wieder. Das Letztere findet ſich auch im Chriſtenthum in den Worten: Trinket Alle daraus, denn dieſes iſt mein Blut. Die Vorſtellung, daß das Blut eines Sühneopfers reinigende Kraft habe, war bei den Griechen von jeher üblich. Ebenſo die des Bluttrinkens bei den Schatten des Hades, welche dadurch erlöſt wurden. Das Chriſtenthum drückt es ſo aus: „wer mein Blut trinkt, wird in Ewigkeit den Tod nicht ſehen". Es iſt nicht (?) zu läugnen, daß nach dieſen Vorſtellungen der Griechen von der Unſterblichkeit dieſe ganz von der Gnade der Gottheit abhängig war. Der Menſch hatte der Gottheit gegenüber kein Verdienſt. Man erkennt hieraus, daß die helleniſche Religion im theokratiſchen Zeitalter auf denſelben Grundideen, welche der Katholicismus noch bewahrt hat, beruhte". Es iſt mir jetzt nicht erinnerlich, wie viel Schuld an dieſer geiſtreichen Stelle Herr Laſſaulx hat, aber ein Exemplar des Conc. Trid. wäre doch leicht zu beſchaffen geweſen. Solche Excurſe in Dinge, die man nicht zu verſtehen braucht, ſind nicht ohne Bedenken[1]). Auf jeden Fall iſt der ganze Verſuch, dem das Buch gewidmet iſt, ein durchaus löblicher und förderlicher. Man wird die zu entwickelnden Geſetze allerdings noch viel exacter ausdrücken lernen, wie man die grammatiſchen Geſetze immer knapper zu faſſen gelernt hat. Aber das findet ſich erſt mit der fortgeſetzten Arbeit, an der in unſern Tagen ſich die Hiſtoriker weniger betheiligen, als die Nationalökonomen und Socialtheoretiker. Wenn in dieſen Studien zuvörderſt ein gewiſſer Mangel an Idealem bemerkbar wird, ſo iſt das hoffentlich nur vorübergehend. Die deutſche Geſinnung wird ſchon dagegen reagiren.

[1]) So iſt auch dem ſonſt ſo trefflichen Mone neu. in der Vorrede zum 2. Bd. ſeiner verdienſtlichen Hymnen ein zu großer Eifer gekommen. Er will ſich entſchuldigen, daß er Heiligenlieder veröffentlicht, als ob das nöthig wäre. So ſagt er „darum wird Gott in ſeinen Heiligen gelobt" und führt Pſ. 150, 1 an. Leider ſteht das nur in der Vulgata, nicht im Original. Wozu alſo dieſes futile Argument in einem Buche, das nicht ausſchließlich für katholiſche Herzen geſchrieben iſt?

Herausgeber: Dr. W. Hollenberg.

Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkeſtr. 7. — Gedruckt bei Guſtav Schade, Marienſtr. 16.

Zur Herſtellung chriſtlicher Wahrhaftigkeit
in kirchlicher Polemik.

Epheſ. 5, 15: Ἀκριβῶς περιπατεῖτε.
Dazu Bengels Gloſſe: „Man ſoll es genau nehmen.“

Erſt in dieſen Tagen kam mir eine Stelle des Vorwortes der evangeliſchen Kirchen-Zeitung dieſes Jahres zu Geſicht, deren Inhalt mir vorher nur im Allgemeinen durch mündliche Mittheilung von Freunden bekannt geweſen war, die Stelle nämlich, in welcher der Herausgeber nach Vorausſchickung eines freundlichen Wortes ſeine Verunglimpfungen gegen mich und dann eben ſo gegen meinen verehrten Collegen D. Lange richtet. Ich würde zu dem mir in dem Parteiblatte widerfahrenen Unrecht gern wiederum wie in einem früheren Falle ſchweigen. Aber jenes mein früheres Schweigen ſcheint Herrn Hengſtenberg (dem ich übrigens perſönlich auch damals meine Meinung nicht vorenthielt) nur um ſo mehr Muth zu Ausfällen gemacht zu haben, die ganz dazu angethan ſind, dadurch, daß das semper aliquid haeret ſich bei dem einen oder dem andern erfüllt, dem mir in meinem Wirkungskreiſe nothwendigen Vertrauen Abbruch zu thun. Solchem Verfahren und damit zugleich einer für die Kirche verderblichen, leider weit verbreiteten Verirrung, aus der es entſpringt, fühle ich mich verpflichtet nach Kräften entgegenzutreten. Denn es handelt ſich nicht etwa bloß um den einzelnen Fall, ſondern um ein in dieſem für ſich geringfügigen Punkte neu hervorgetretenes allgemeineres Uebel, das an der Wurzel angegriffen werden muß.

Herr H. knüpft an die Erwähnung des auf dem letzten Kirchentage zu Barmen von mir gehaltenen Vortrages „über die Bedeutung des A. T. für chriſtliche Erkenntniß und chriſtliche Bildung“, folgendes Endurtheil:

„Bei der Art und Weiſe dieſes gewiß recht ernſt und treu gemeinten Vortrages, deſſen Grundrichtung durch den einen Satz bezeichnet wird: „„Wenn das Gottverwandte, welches trotz der Sünde überall in der menſchlichen Natur ſich regt, im A. T. durch die göttliche Offenbarung ſo geleitet wurde, daß es in ſtufenmäßiger Fortbewegung, in organiſch-genetiſcher Entwickelung das Chriſtenthum vorbereitete, ſo muß dasſelbe Gottverwandte, wo es in dem Dunkel des Heidenthums ſporadiſch ſich regt, auch wenigſtens ſporadiſch dieſelbe Richtung auf Chriſtum hin andeuten““, der die von Gott eingegebene Schrift, die Schrift, welche nicht gebrochen werden kann, die Schrift, deren Ausſprüche unſer Herr ſelbſt wie einen feſten undurchdringlichen Schild den Angriffen des Satans entgegenhält, in der Hauptſache als Erzeugniß des menſchlichen Bewußtſeins darſtellt, die Offenbarung nur als hinzutretenden Factor wirkſam ſein läßt, mußten ſolche aus der Schule Dan. Krummachers, wenn ſie etwa zugegen waren, unwillkührlich die greiſen Häupter ſchütteln. Auch der ſich in die Warnung vor dualiſtiſcher Beſchränktheit concentrirende Vortrag über die Stellung unſerer weltlichen Literatur zum Chriſtenthum zeigte, daß der Kirchentag in ein neues Stadium eingetreten, daß er der Vermittelungstheologie anheimgefallen iſt, der Theologie, die mit dem einen Auge auf Wind und Wetter ſieht, mit dem andern auf den Herrn; die jetzt überall mit der Union Hand in Hand geht, und der Calvin, wenn er wieder auflebte, nicht weniger entſchieden entgegentreten würde als Luther.“

Hierin liegt einmal eine arge Entſtellung der theologiſchen Grundgedanken

meines Vortrags, ſodann in ſittlicher Beziehung eine tief verletzende Verdächtigung. Ich beginne mit dem erſten Punkte.

Der aus einer namentlich angeführten Neanderſchen Abhandlung aufgenommene Satz, in welchem Herr H. die Grundrichtung meines Vortrages ausgeſprochen findet, ſteht als Begründung dafür, daß das in Chriſto aufgeſchloſſene A. T. uns die Leuchte vorträgt, um die ganze vorchriſtliche Entwickelung der Menſchheit auch im Heidenthum recht zu verſtehen und, ſo weit in ihr etwas Gottverwandtes ſich geregt hat, Chriſtum als ihr Ziel zu begreifen. Ich habe daran erinnert, daß jene im Heidenthum ſporadiſch auftauchenden Züge höherer Ahnung und Sehnſucht nicht nur von einem Clemens Alexandrinus gewürdigt wurden, ſondern ſelbſt von einem Tertullian, wenn er von den Regungen der anima naturaliter christiana redet. Ihnen iſt ſchon der Apoſtel Paulus in der Rede zu Athen vorangegangen. Was hat denn Herr H., der doch auch von dem „edeln Heiden Plato" redet, an jenem Satze zu tadeln?

Er ſchiebt mir dabei nun freilich alsbald ohne allen Beweis den Sinn unter, daß ich die Schrift des A. T. „in der Hauptſache als Erzeugniß des menſchlichen Bewußtſeins darſtelle und die Offenbarung nur als hinzutretenden Factor wirkſam ſein laſſe". In gewiſſer Beziehung iſt unſtreitig jedes Buch der heiligen Schrift ein Erzeugniß des menſchlichen Bewußtſeins, ſofern nämlich bei deſſen Abfaſſung die Seele des Schreibenden in freier, geſchichtlich beſtimmter Weiſe thätig geweſen iſt. Dieſer Vorausſetzung gemäß verfährt Herr H. ſelbſt bei der Erklärung jedes Liedes im Pſalter. Jener gegen mich erhobene Vorwurf ſoll aber die Meinung erwecken, als leite ich „in der Hauptſache" den Inhalt des A. T. aus dem natürlichen, nicht durch die Offenbarung beſtimmten Bewußtſein ab und laſſe die Offenbarung nur als nebenſächlichen Factor hinzutreten. Damit läßt ſich, wie Herr H. wird anerkennen müſſen, kein anderer vernünftiger Sinn verbinden als der, daß ich den Inhalt der Offenbarung einſeitig, intellectualiſtiſch faſſe und daher annehme, die ſogenannten religiöſen Wahrheiten hätten ſich auch aus der natürlichen Vernunft entwickeln können und dieſe Entwickelung ſei durch die hinzutretende Offenbarung nur gefördert und beſchleunigt worden. Denn in keiner andern Weiſe läßt ſich die Offenbarung als ein nebenſächlich „hinzutretender Factor" vorſtellen.

Wo iſt nun aber von jener veralteten, aus Rationalismus und Supranaturalismus ſchwächlich gemiſchten theologiſchen Denkweiſe in meinem Vortrage auch nur die leiſeſte Spur zu finden? In dieſem iſt vielmehr die Offenbarung als eine in einer Reihe göttlicher Thaten ſich entfaltende Oekonomie des Heiles gefaßt, deren Höhepunkt Chriſtus iſt. Die Stufen derſelben, Verheißung, Geſetz und Evangelium werden ausdrücklich alle drei gleichmäßig als Manifeſtationen „freier göttlicher Gnade gegen die ſündliche Menſchheit" bezeichnet. Und es ſind das nicht etwa beiläufig berührte Gedanken, ſondern jeder aufmerkſame Leſer wird erkennen, daß auf dieſelbe Betrachtungsweiſe mein ganzer Vortrag von Anfang bis zu Ende ſich gründet. Ich habe alſo ſicher den Inhalt des A. T., der gerade „in der Hauptſache" das geſchichtliche Zeugniß von jenen göttlichen Offenbarungsthatſachen iſt, nicht als bloßes Erzeugniß der natürlichen menſchlichen Entwickelung dargeſtellt. Ich habe ferner von den Weiſſagungen ausdrücklich geſagt, daß „in ihnen der göttliche Geiſt ſelber die Ziele deutete, auf welche hin er die Theokratie gegründet hatte und leitete". Ich habe als das Einzige des A. T. hervorgehoben, daß in ihm „eine ganze Schaar von Gottesknechten, alle bei einer großen Verſchiedenheit der Zeiten, Stellungen, Gaben, Charaktere, von Einem Geiſte beſeelt,

durch Wort oder That hinwieſen auf den Größeren, der da kommen ſollte". Es verſteht ſich von ſelbſt, daß jener Eine Geiſt nicht aus Fleiſch und Blut, nicht aus der natürlichen menſchlichen Entwickelung, ſondern aus Gott ſtammte. Derſelbe Geiſt iſt es, der auch in der Abfaſſung und Sammlung der altteſtamentlichen Schriften ſich wirkſam erwieſen hat. Darum kann auch ich denjenigen Theologen nicht beiſtimmen, welche den Begriff der Inſpiration, weil ſie ihn mit ſeiner irrthümlichen Faſſung in der altkirchlichen Dogmatik identificiren, glauben aufgeben zu müſſen. Wie Schleiermacher denſelben als nothwendig erkannte, um die eigenthümliche Dignität des N. T. als der unwandelbaren Norm für die chriſtliche Lehre zu begründen, ſo führt das N. T. ſelbſt wiederum darauf hin, ihn auch auf das A. T. anzuwenden. Dies darzuthun lag aber, wie ich auch auf dem Kirchentage ſelbſt am Schluſſe der Discuſſion bemerkt habe, außerhalb der Grenzen der mir dort geſtellten, ohnehin ſchon weitgeſpannten Aufgabe.

Ich vertrete alſo mit nicht minderer Feſtigkeit und Entſchiedenheit, als Herr H. ſelbſt, die alte chriſtliche Ueberzeugung, daß thatſächliche göttliche Offenbarungen die Hauptſache auch im A. T. ſind und daß dieſes ſich durch den in ihm waltenden göttlichen Geiſt von allen auch den edelſten Schriftdenkmälern des Heidenthums ſpecifiſch unterſcheidet. Andrerſeits erkennt auch Herr H., ebenſo wie viele ſeiner Geſinnungsgenoſſen, mit der neueren Wiſſenſchaft das Element der geſchichtlichen Entwickelung im A. T. an und bezeichnet öfter das mangelnde Verſtändniß hierfür als ein Gebrechen der altkirchlichen Exegeſe. Aber in der Art, wie das Verhältniß dieſes menſchlichen Factors zu dem göttlichen aufgefaßt wird, gehen die theologiſchen Richtungen freilich auseinander. Es fragt ſich insbeſondere, ob bei der Abfaſſung der heiligen Schrift dem menſchlichen Factor, wiewohl er unter dem Einfluß des göttlichen ſteht, dennoch ſeine Freiheit in der Art verbleibe, daß im Einzelnen Wirkungen ſeiner Schwäche und Beſchränkung hervortreten können. Dieſe Frage iſt, wie Herr H. ſehr wohl weiß, nicht erſt von der heutigen ſogenannten Vermittelungstheologie, ſondern ſchon von Kirchenvätern und Reformatoren bejaht worden[1]), und zwar nicht aus Luſt am Zweifeln und Negiren, ſondern aus Antrieben des Gewiſſens. Ich habe in Barmen angedeutet, wie Luther ſelbſt in den Propheten, bei denen das Getriebenſein durch den Geiſt Gottes doch am ſtärkſten hervortritt, eine Mitwirkung menſchlicher Unvollkommenheit bei der Art annimmt, in welcher ſie die empfangene Offenbarung ſich menſchlich vermittelten. Er ſagt: „Haben ohne Zweifel die Propheten in Moſe, und die letzten Propheten in den erſten ſtudirt und ihre Gedanken, vom heiligen Geiſt eingegeben, in ein Buch aufgeſchrieben. Ob aber denſelben guten treuen Lehrern und Forſchern in der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh und Stoppel, und nicht lauter Silber, Gold und Edelſteine bauten, ſo bleibet doch der Grund da, das Andere verzehret das Feuer." Auch ſeine Aeußerungen über das Buch Eſther, über den Jacobusbrief und die Apokalypſe ſind bekannt. Es mögen ihm ſelbſt bei ſeinen Urtheilen Heu, Stroh und Stoppeln untergelaufen ſein, aber glaubt darum Herr H. jenes „das Wort ſie ſollen laſſen ſtahn" mit mehr Feſtigkeit ſprechen zu können als Luther? Und wenn der Herr mit Anführung eines Pſalmes, deſſen göttliche Hoheit ſich durch den Geiſt bezeugt, ſagt, daß die Schrift nicht gebrochen werden kann, ſoll man dieſes Wort mit gewiſſen Dogmatikern des 17. Jahrhunderts, denen doch auch Herr H. nur ſich annähert ohne ſie zu erreichen, dazu gebrauchen, um jeder nebenſächlichen Notiz, jedem Namen, jeder Zahl, jedem Buchſtaben und

[1]) Vgl. Tholuck in der Dſch. Zeitſchr. 1850 Nr. 16 ff.

Vocalzeichen des A. T. die gleiche Untrüglichkeit zuzuschreiben? Wenn ein Delitzsch in dem doppelten Verzeichniß der Weiber Esau's zwei verschiedene unvereinbare Traditionen anerkennt, wenn ein Keil nicht umhin kann, in dem masorethischen Texte der Chronik eine Reihe falscher Zahlangaben zuzugestehen, wenn endlich selbst ein Hengstenberg in der Geschichtsdarstellung der Exodus mehrfach ein poetisch-symbolisches Element findet und z. B. annimmt, daß weder alle ägyptische Erstgeburt, noch bloß die Erstgeburt durch die Pest hinweggerafft sei, soll man auch diese Männer durch das Wort „die Schrift kann nicht gebrochen werden" in kirchlichen Anklagezustand versetzen?

Es erhellt leicht, daß es von jenem Punkte der wirklich vorhandenen theologischen Differenz aus nicht möglich war zu dem Ziele zu gelangen, die typisch eingeführten Vertreter des Bibelglaubens über meinen Vortrag „die greisen Häupter schüttein" zu lassen. Um diesen Effekt zu erreichen, hat mir daher die lebhafte Phantasie des Herrn H. eine theologische Anschauungsweise, von der sich erwiesenermaßen in meinen Worten keine Spur fand, angedichtet.

Der hierin mitwirkende üble Wille tritt gleich darauf durch eine auf das sittliche Gebiet hinübergespielte Anschwärzung und Verdächtigung in voller Nacktheit ans Licht. Mein Vortrag und der, welcher auf ihn folgte, werden nämlich beide zusammen als charakteristische Specimina der sogenannten Vermittelungstheologie bezeichnet und dieser wird dann alsbald in Bausch und Bogen der Makel angehängt, daß sie „mit einem Auge auf Wind und Wetter sehe, mit dem andern auf den Herrn". Es wird hinzugefügt, daß dieselbe „jetzt überall mit der Union Hand in Hand gehe". Als ob letzteres nicht von Anfang an der Fall gewesen wäre. Nicht wir haben uns geändert, sondern Herr H. und die meisten seiner Parteigenossen. D. Lange veröffentlichte in den dreißiger Jahren in der Evang. K. Z. eine Reihe von Aufsätzen, in welchen Rahel, Bettina, Schefer und andere literarische Zeiterscheinungen, in Beziehung auf die in ihnen sich mischenden edlen und verkehrten Elemente einer eben so feinen als gewissenhaften Kritik unterworfen wurden[1]) und in welchen völlig die nämlichen Grundsätze herrschten, als in dem jetzt von demselben Blatte so schnöde behandelten Barmer Vortrage „über die Stellung unserer weltlichen Literatur zum Christenthum". Damals und noch geraume Zeit hernach ging auch Herr H. Hand in Hand mit der Union und bekämpfte diejenigen, welche „keine Lücken in den alten Bekenntnissen wollten". Es ist gar nicht lange hin, daß Stahl von Göschel entschieden getadelt wurde, weil er noch bei dem, jetzt auf jener Seite als veraltet geltenden Satze verblieb, man dürfe nur von einer lutherischen und reformirten Confession in der Einen Landeskirche, nicht aber von einer lutherischen und reformirten Kirche in Preußen reden[2]). Nichtsdestoweniger wird es derjenigen Theologie, welche dem Herrn H. im Wege ist, zum Verbrechen gemacht, der Union treu geblieben zu sein. Es wird damit in einem schielenden Bilde der Vorwurf der Doppelherzigkeit und des Lavirens mit den Zeitströmungen verknüpft. Daß die Hauptbegründer jener Theologie, von denen mehrere schon entschlafen sind, durch ein langes Leben hindurch eine unbefleckte Lauterkeit und männliche Entschiedenheit bewiesen haben, daran denkt Herr H. nicht. Es ist ihm eben zur Gewohnheit geworden, das was seinem Parteiinteresse zuwider ist, mit feierlicher Miene öffentlich zu beschimpfen und sich dabei auch über die Pflicht des Beweises erhaben zu dünken. Seine wahr-

[1]) Hernach gesammelt in D. Lange's vermischten Schriften 3. Bd.
[2]) Ev. K. Z. 1856 S. 436.

haften Freunde ſollten, ſtatt ihn durch ihre Huldigungen in ſolcher Verirrung zu beſtärken, ihm warnend die Gefahr jenes traurigen Ausgangs vorhalten, welchen ein perſiſcher Dichter mit den Worten ſchildert: „Wenn Gott eines Menſchen Schleier zerreißen will, wendet er deſſen Neigung auf die Verläumdung der Rechtſchaffenen".

Herr H. iſt wiederholt von Männern, die er ſelbſt perſönlich achten muß, mit Anführung der Thatſachen die er entſtellt hatte, an die Pflicht nicht falſches Zeugniß zu reden wider den Nächſten, öffentlich gemahnt worden[1]). Ich ſchließe mich ihnen an trotz der geringen Wahrſcheinlichkeit eines beſſern Erfolges, in dem Bewußtſein dabei durch nichts anderes geleitet zu werden, als durch die erkannte Pflicht. Dieſe öffentlich zu üben iſt mir ſchmerzlich und wird mir nicht leicht. Herr H. iſt mir, als ich mich an der Berliner Univerſität habilitirte, obgleich er meine abweichende theologiſche Richtung und mein nahes Verhältniß zu dem ſeligen Neander kannte, mit großer, ſtets dankbar anerkannter Freundlichkeit entgegengekommen. Andrerſeits wird er mir bezeugen, daß ich ganz in demſelben Sinne und in derſelben Weiſe, wie jetzt öffentlich, perſönlich zu ihm geredet habe, ſo lange er die Möglichkeit dazu darbot. Wenn ich hier in die Vergangenheit zurückgehe, ſo geſchieht dies, ſoweit die Sache es fordert.

Als die Evang. K. Z. mit allen Waffen wohlberechneter Verdächtigung die Berliner Verſammlung des evangeliſchen Bundes bekämpfte, waren dem Herausgeber dazu auch die in Form eines Tagebuches abgefaßten und erklärtermaßen urſprünglich nicht für die Oeffentlichkeit beſtimmten Skizzen eines jungen Mannes genehm, den er recht eigentlich dazu verleitete, mit einem ihm in keiner Weiſe zur Ehre gereichenden Pamphlet ſchriftſtelleriſch zu debütiren und dadurch ſich ſelbſt ſittlich bloß zu ſtellen. Denn jenes enthielt eben ſo abgeſchmackte als niedrige Schmähungen gegen eine Verſammlung, die wenn auch in menſchlicher Schwachheit, ein hohes und heiliges Ziel verfolgte, es bot Carricaturen im Style des Gödſcheſchen Zuſchauers der Kreuzzeitung dar, in denen nur das Auge Hengſtenbergs ein „friſches Gemüth" und einen „tief ernſten Humor" erblickte, während die Aufnahme des Artikels ſicher manchem ſeiner nächſten Freunde höchſt bedenklich erſchien. Von den Schmähungen erhielt auch ich wegen deſſen, was ich zu Gunſten des ſeligen Bunſen geſagt hatte, mein beſcheiden Theil. Meinen mit plumper Entſtellung wiedergegebenen Worten wurde in einem lächerlichen und abenteuerlichen Phantaſiebilde von Rad und Blut die Bedeutung eines revolutionären Wendepunktes für die ganze Verſammlung beigelegt[2]). Gegenüber den wohlmeinenden „Neun-Artikel-Männern" des Centrums, werde ich nämlich denen zugezählt, welche „feſt wiſſen was ſie wollen und ſiegen werden wie die Jacobiner von St. Antoine". Ich ſoll „ganz aus der Seele des liberalen Haufens geſprochen haben"; „die Triebkraft des Bundes aber, heißt es, ſei der Liberalismus". Was hatte ich denn ſo ſchlimmes geſagt? In den Statuten des Bundes (II. §. 1) heißt es nach Aufſtellung der 9 Artikel, daß „die Annahme dieſer Sätze nicht irgendwie den Schein erwecken ſolle, als maße man ſich das Recht an, die Grenze chriſtlicher Bruderſchaft zu beſtimmen". Demgemäß hatte ich mit Hindeutung auf eine Eliſabeth Fry einfach daran erinnert, daß im Sinne des Bundes nicht alle, die die 9 Artikel nicht annehmen können, darum Ungläubige ſeien. Von der Bedeu-

[1]) Es genüge hier die Erinnerung an Deutſche Zeitſchr. 1853 Nr. 10. Neue Evang. K. Z. 1859 Nr. 27.

[2]) Ev. K. Z. 1857 S. 887 ff. vgl. S. 891.

tung jener Artikel für die Mitgliedschaft des Bundes war gar nicht die Rede. Nichtsdestoweniger wird mir die angeblich für die Versammlung verhängnißvolle öffentliche Erklärung untergeschoben, daß für den Bund „die 9 Artikel nicht bindende Kraft haben"; und in diesem Sinne wird an meine in verdrehtester Weise angeführten Worte die Betrachtung geknüpft: „So ist denn der große Schritt wirklich geschehen! — Von diesem Augenblick klafft ein Riß durch die Alliance und daran wird sie zu Grunde gehen. Wie weiland das Rad de la grande revolution die Girondins unter seinen Speichen zertrümmerte, so wird die Alliance die Männer vom Centrum, ihre wohlmeinenden Freunde, unter die Füße treten und über deren Leiber weg zu ihrem Ziele gehen." Es folgt eine rührende Ansprache an die „hundert Männer der Garnisonkirche, die einst jammern und sagen werden: warum haben wir nicht vorausgewußt daß es so kommen werde!" Dann wird die erzählende Darstellung wieder aufgenommen mit den Worten: „Nachdem Herr Schlottmann Herrn Bunsen hinreichend Weihrauch gestreut hatte u. s. w." In diese Worte wird hier der angeblich wesentliche Inhalt einer Rede zusammengefaßt, welcher unmittelbar vorher eine ganz andere, wenn auch erträumte sachliche Bedeutung beigelegt wurde, welche sich theils auf den besprochenen biblischen Text bezog, theils auf vorangegangene Aeußerungen durchaus von allgemeinen Gesichtspunkten aus antwortete, und in welcher ich in den wenigen auf Bunsens Person bezüglichen Worten neben der durch den Anlaß geforderten kurzen Hinweisung auf seine Verdienste zugleich mein Bedauern über seine „Irrthümer" nicht zurückgehalten hatte, wie das der Referent, wenn er es überhört oder vergessen hatte, aus dem von ihm selbst erwähnten Bericht der Vossischen Zeitung ersehen konnte. Und solch eine handgreifliche Unwahrheit und Verläumdung ließ der Herausgeber des Blattes stehen, obgleich er schon aus der Art, wie ich mich zu ihm selbst gestellt hatte, und auch sonst sehr genau wußte, daß meine Untugend am allerwenigsten darin besteht einem Menschen zu schmeicheln.

Ich bat hierauf brieflich Herrn H. auf das dringendste, die Aufnahme jenes Artikels, dessen Unwahrhaftigkeit und sittliche Unwürdigkeit ich durch angeführte Thatsachen charakterisirte, öffentlich als eine Uebereilung anzuerkennen oder aber eine zugleich eingesandte berichtigende Erklärung von meiner Hand in sein Blatt einzurücken. Er that weder das eine noch das andere. Er fand sich nicht einmal gemüßigt, wenigstens die mich betreffenden groben Unwahrheiten, die ihm als solche nun genau bekannt waren, kurz zu berichtigen. Was kümmert die Evang. K. Z. der gute Name eines ihr Mißfälligen! Wie manche ähnliche bittere Kränkungen gegen einzelne Personen sowohl, als gegen ganze Gemeinden und kirchliche Geistesrichtungen sind durch die langen Jahrgänge der in dieser Hinsicht sehr unevangelischen Zeitung zerstreut! Wie manche Nummern voll gehässiger Anklagen gegen Andere werden zu unaustilgbaren Anklageschriften gegen ihren Urheber! In wie trauriger Allgemeinheit wiederholt sich, was demselben einst Jul. Müller in Beziehung auf einen einzelnen Fall vorwarf: daß er verstrickt sei in das Netz der eigenen That!

Ich will nur ein paar aus der Masse herausgegriffene Beispiele vorführen. Herr H. beschuldigte die Generalsynode von 1846, die Integrität des apostolischen Glaubensbekenntnisses preisgegeben zu haben. Jul. Müller beleuchtete und widerlegte in seiner bekannten Schrift jene Behauptung und legte, wie dies auch von anderer Seite geschah, gegen die untergeschobene Absicht Verwahrung ein. Herr H. wiederholte nichtsdestoweniger noch im Vorwort von 1853 jene Beschuldigung, als könnte an ihrer Wahrheit Niemand zweifeln, so daß Jul. Müller ihm warnend

zurufen mußte, wie traurig ein Triumph ſei, der durch Entſtellung und Verleugnung der Wahrheit errungen werde. Mit unerſchüttertem Trotz, als wäre nichts vorgefallen, wiederholte Herr H. darauf ſeine Beſchuldigung noch einmal im Vorwort von 1855[1]).

In dem Vorwort des folgenden Jahrgangs ſpielt der Herausgeber gegen Bunſen den Herzenskundigen und den Weltrichter auf dem Papier. Der Verfaſſer der Zeichen der Zeit wird zum Judas geſtempelt. Die Leſer werden gewarnt, ſich durch die „chriſtlichen Phraſen“ nicht täuſchen zu laſſen, denn dieſe, heißt es „können den ſchmerzlichen Abſcheu nur ſteigern: Verräthſt du des Menſchen Sohn mit einem Kuß?“ Man mag in Bunſen diſparate Elemente mit aller Schärfe nachweiſen, aber die Aufrichtigkeit ſeines beſtändigen unumwundenen Bekenntniſſes zu Chriſto zu leugnen, dazu hat kein Sterblicher das Recht. Der Verwerflichkeit des gefällten liebloſen Urtheils entſpricht die des verſuchten Beweiſes. Daß Bunſen „mit der chriſtlichen Wahrheit völlig gebrochen hat“, ſoll aus ſeinem „bewußten und conſequenten Pantheismus“ erhellen, da er „das Weſen der Religion in das eigne Thun des Menſchen auflöſe“ und „den Menſchen als das Centrum der ganzen Schöpfung hinſtelle“. Das letzte iſt recht verſtanden ein bibliſcher und kirchlicher Satz, Herr H. meint es aber ſo, daß der Menſch an die Stelle Gottes geſetzt werde. Als Beleg dafür bringt er einen Satz von Bunſen, aus welchem er die von uns eingeklammerten Worte ausläßt: „Die Rettung liegt in dem Glauben [an die ewige und göttliche Wahrheit deſſen, was wir erkennen, was wir bedürfen und verlangen: vor allem] an die Perſönlichkeit als das Ebenbildliche der Gottheit im Menſchen, als das alles Ueberwindende und Neugebärende in der Menſchheit, als Ziel und Ende der Schöpfung und des Lebens.“ Es ergiebt ſich aus dem Zuſammenhange und aus zahlreichen Parallelen, daß gerade die von Herrn H. ausgelaſſenen Worte auf den ganzen Umfang der göttlichen Wahrheit, die hoch über dem Menſchen ſteht, hinweiſen, wie denn auch gleich auf der folgenden Seite die Menſchenſeele als das „unſcheinbare Gotteskind“ bezeichnet und ihre Beſtimmung zu einem höheren Leben nach dem Tode hervorgehoben wird — Momente, die einen „conſequenten Pantheismus“ ſchlechthin ausſchließen. — Schenkel[2]) deckte die bedeutungsvolle Verſtümmelung jenes Citates auf. Herr H. wurde hernach, wie er ſich erinnern wird, an das Unrecht derſelben auch von anderer Seite her in freundlicher aber ernſter Weiſe erinnert. Er wurde hinſichtlich der Zuverſicht, mit welcher er Bunſen als einen Abgefallenen behandelte, an Stahls Wort gemahnt, daß über das Erlöſchen des letzten Glaubensfunkens in einem Menſchen nur Gott richten könne. Es iſt nun unſtreitig ein Stück nicht bloß der chriſtlichen ſondern der gewöhnlichſten bürgerlichen Moral, die etwa in Flüchtigkeit oder leidenſchaftlicher Uebereilung öffentlich ausgeſprochene, den Nächſten kränkende Unwahrheit, wenn ſie hernach als ſolche nachgewieſen wird, auch öffentlich zurückzunehmen, gerade ſo wie Jemand ein durch Verſehen uſurpirtes fremdes Gut nach erkanntem Unrecht herausgeben muß. Aber die hausbackene Pflicht der Retractation ſcheint für einen Mann wie Hengſtenberg nicht zu exiſtiren. Statt ſeine Schuld abzutragen, thut er ſein Möglichſtes um ſie immer mehr anſchwellen zu laſſen.

Was ſoll man dazu ſagen? Soll etwa der Eifer für den Namen und das Reich des Herrn ſolchem Unweſen zur Entſchuldigung dienen? Soll der Zweck das Mittel heiligen? Gewiß hat Herr H. neben vielen Irrungen, die ja in ge-

[1]) Deutſche Zeitſchr. 1853 Nr. 10. 1855 S. 109.
[2]) Allgem. K. Z. 1856 S. 442. f.

wiſſem Maße alle verſchiedenen kirchlichen Standpunkte einander wechſelſeitig zu verzeihen haben, manches treffende und kräftige Wort in wirklich chriſtlichem und kirchlichem Intereſſe geſprochen. Ich gehöre nicht zu denen, welche auch ſeinen exegetiſch-wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen wegen gewiſſer Einſeitigkeiten und Krankhaftigkeiten jede poſitive Bedeutung abſprechen. Er hat manche Schäden der Zeit ohne Menſchenfurcht bekämpft, wie z. B. ſein männliches Auftreten gegen die Revolutionspartei in den Tagen des Zeughausſturmes, gegen die Kreuzzeitung bei Gelegenheit eines bekannten Duells noch in Vieler Gedächtniß ſein wird. Er iſt oft den Vertretern verkehrter Richtungen in ehrenvoller Weiſe zur Laſt geworden. Die Feindſchaft gegen das Chriſtenthum ſelbſt hat ſich nicht ſelten hinter dem Haſſe ſeines Namens verſteckt. Aber der in dem allen liegende Segen wird recht eigentlich wieder zu Grunde gerichtet durch die Untergrabung des einfachen Wahrheitsſinnes, welche in der oben geſchilderten Weiſe der Wirkſamkeit Hengſtenbergs und eben ſo vieler ſeiner Parteigenoſſen anklebt. Dadurch iſt die chriſtliche Verſtändigung zwiſchen verſchiedenen, auf demſelben Grunde ſtehenden und die gleichen Heiligthümer wahrenden Geiſtesrichtungen in der evangeliſchen Kirche unendlich erſchwert und zeitweilig faſt unmöglich gemacht. Es iſt vielfach der Welt Anlaß gegeben worden, dem Bekenntniß der chriſtlichen Wahrheit den Makel anzuhängen, als ob man es dabei mit der Wahrheit im bürgerlichen Sinne des Wortes nicht allzugenau nehme. Einzelne Mängel, Uebereilungen, Temperamentsſünden ernſter und entſchiedener Chriſten werden leicht ſich verwinden, wenn die Lauterkeit und ſittliche Gediegenheit des ganzen Charakters ſich die Achtung auch der nicht ganz verblendeten Gegner erzwingt. Nichts iſt dem hinderlicher als der Grundſchaden, von welchem wir reden. Er wird im Allgemeinen ſelbſt durch den großen Haufen der Alltagsmenſchen richtig herausgefühlt. Und nicht ſelten werden gerade dadurch auch edlere Naturen, indem ſie den beharrlichen, ſchneidenden Conflict derer, die am lauteſten das Kreuzeszeichen als ihr Banner proclamiren, mit der einfachſten Moral gewahren, gegen Chriſtenthum und Kirche ſelbſt eingenommen.

Es iſt hier nicht die Aufgabe, irgend eine kirchliche oder politiſche Ueberzeugung als ſolche ihrem Gehalte nach zu bekämpfen. Wohl aber mußte wiederholt darauf hingewieſen werden, daß das hier beſprochene Uebel ein in der ganzen Partei Hengſtenbergs, alſo in der Partei, die man nach engliſcher Analogie die hochkirchliche zu nennen pflegt, weitverbreitetes iſt. Hierfür wird man den Beweis erwarten. Ich erinnere zuerſt an gewiſſe politiſche Blätter, deren enge Verbindung mit jener Partei in die Augen ſpringt. Es iſt bekannt, wie zu den Zeiten des Waldeckſchen Proceſſes durch die maſſenhaften verleumderiſchen Klatſchereien, welche der „Zuſchauer“ auftiſchte, der Name der Kreuzzeitung, was die Pflicht der Wahrhaftigkeit betrifft, übelberüchtigt wurde. Herr H. ließ damals, obgleich viel zu ſchwach und zu vorübergehend, ſeine warnende Stimme erſchallen. Aber ſeine nächſten Freunde betheiligten ſich nach wie vor (auch durch Geldunterſtützungen) an dem Blatte und mehrere ſchrieben in dem oberen Theile ihre frommen Artikel, während unten der Zuſchauer ſein Geſchäft fortſetzte und der Dunſt ſeines Moraſtes ſich oft genug auch in die oberen Spalten verbreitete. Auch gewiſſe ſogenannte Ableger der Kreuzzeitung ſchienen nach dem Grundſatz redigirt zu werden, daß Chriſtus ſich mit Belial recht wohl vereinigen laſſe. Ich brauche nur Lindenbergs einſt in Minden erſchienene und leider auch von Geiſtlichen beförderte „patriotiſche Zeitung“ zu erinnern. Gewiß zeugt ſchon die Möglichkeit ſolcher Erſcheinungen, wie der angedeuteten, für eine weitverbreitete Abſtumpfung des Wahrheitsſinnes. Wir haben aber nicht bloß eine durch das Parteiintereſſe herbeigeführte Connivenz

gegen Elemente ſo niedrigen und gemeinen Gepräges, wie die angedeuteten, zu beklagen. Auch die oben geſchilderte Art des Herrn H. ſelbſt iſt keine lediglich individuelle, ſondern findet ihre Paralleie in manchen andern hervorragenden Führern derſelben Partei. Man braucht ſich darnach leider nicht allzuweit umzuſehen. Es wird hinreichen hier zwei Namen zu nennen, welche dem Hengſtenbergs ebenbürtig zur Seite ſtehen, den des Hauptbekämpfers der Bunſenſchen „Zeichen der Zeit“ und den des Verfaſſers der „Theologie der Thatſachen“.

Sachlich hat Herr Stahl in der Polemik gegen die bezeichnete Schrift auch unſerer Meinung nach manche Irrthümer und Einſeitigkeiten treffend nachgewieſen, wiewohl ihm freilich zugleich für ein weſentliches Recht des Gegners das Auge verſchloſſen blieb. Auch hier kommt es uns jetzt nur auf die beſagte Art der Polemik an. Ein paar von den zahlreichen bei der Lecture angeſtrichenen Stellen genügen zur Charakteriſtik. Bunſen (II. 247 f.) billigt es ausdrücklich, daß man „der lutheraniſchen Ausprägung des evangeliſchen Typus die bereits vollkommen geſicherte Freiheit“ belaſſe; „niemals“, ſagt er, „werde von ihr *gefordert* werden, den poſitiv rein evangeliſchen Unionsſtempel aufzunehmen“. Dann fährt er ſo fort: „Wer aber den ſeligmachenden Glauben nicht meint bewahren zu können, ohne dem reformirten Elemente wegen der abweichenden Punkte die Gemeinſchaft zu verſagen, wem das endliche Ziel „„die völlige Verſchmelzung beider““ ein Greuel iſt, der möge ſich ernſtlich prüfen, ob dieſe Geſinnung eine wahrhaft evangeliſche ſei, und, wenn er im Gewiſſen nicht anders kann, ſo möge er ausſcheiden im Frieden.“ Jeder ſieht leicht wie weſentlich es iſt, daß die „völlige Verſchmelzung“ als *endliches* Ziel bezeichnet wird, welches Niemandem aufgedrungen, ſondern durch eine freie Entwickelung allmählich erreicht werden ſoll. Stahl dagegen (S. 148) ſucht ſeinen Parteigenoſſen ein Entſetzen über Bunſens „Gewaltthätigkeit“ einzuflößen, indem er den ganzen obigen Satz in der folgenden verſtümmelten Geſtalt citirt: „Wem die völlige Verſchmelzung beider Bekenntniſſe ein Greuel iſt, der möge ausſcheiden in Frieden“ — wobei man im geraden Gegenſatz zu dem wirklichen Sinne nur an eine aufzudrängende ſofortige Verſchmelzung denken kann. Iſt das ein der Gewiſſenhaftigkeit gemäßes Verfahren?

Bunſen bezeichnet (II. 32) als eines der Momente, welche „die evangeliſche Union *erſchüttert* und ihre feſte Begründung *gehemmt* haben“, auch dies, daß man „hier und da mit dem ſtrengen Recht gegen die Lutheraner verfuhr“. Er ſpricht anderswo (II. 197) von der erſt durch Friedrich Wilhelm IV. bei ſeiner Thronbeſteigung aufgehobenen „Behandlung derſelben nach härteſter Geſetzlichkeit“. Es erhellt ſchon aus dem Zuſammenhange, daß dies euphemiſtiſche, im Gefühle gerechter Pietät gegen einen verewigten edlen Herrſcher gewählte Ausdrücke für Maßregeln ſind, welche Bunſen auf das ſchärfſte mißbilligte. Nichtsdeſtoweniger ſucht und findet hier Stahl (S. 147) einen Beleg dafür, daß Bunſen „für recht halte, ſeine Lieblingsentwürfe mit den äußerſten Mitteln durchzuführen und jede Gewaltthätigkeit gegen die, ſo ſich ihm nicht fügen, rechtfertige und empfehle“. Er reißt nämlich den erſteren Ausdruck, daß „gegen die Lutheraner mit dem ſtrengen Recht verfahren wurde“ aus dem Zuſammenhange und paralleliſirt ihn ſo ohne weiteres mit dem welſchen »Ce sang était-il donc si pur« und mit dem „Es ſind ja nur Ketzer, die man brennen ſieht“. Iſt das nicht eine wahrhaft empörende Verdrehung, die zugleich durch ihre Geſchmackloſigkeit an die oben berührte jugendliche Kapuzinade von Rad und Blut erinnert?

Bunſen nennt (II. 267) dies irdiſche Leben eine „Geburtswehe“, den Tod „die wirkliche Geburt“. Stahl überſieht das, er bringt dagegen (S. 53) eine

Stelle aus dem großen engliſchen Werke desſelben Verfaſſers, wo dieſer die Ewigkeit nicht als endloſe Zeitdauer gefaßt wiſſen will und den Genuß des ewigen Lebens ſchon mitten in der Zeit beginnen läßt und wirft ihn auf den Grund einer Ausdrucksweiſe, die vielen der poſitivſten Chriſten geläufig iſt, zu den junghegelſchen Leugnern der perſönlichen Unſterblichkeit. Der hierin liegende Vorwurf wird nachher (S. 126) noch einmal ſehr emphatiſch wiederholt. Bunſen iſt im Vertrauen auf den Herrn und in fröhlicher Zuverſicht des zukünftigen Lebens abgeſchieden. Fällt Herrn Stahl auch jetzt noch nicht das Unrecht auf's Herz, das er ihm durch jene Inſinuation gethan hat?

Ich komme auf das Betrübendſte, die Unterſchiebung unlauterer Motive ohne allen Beweis. So wirft Stahl z. B. die Verdächtigung hin, daß ſein Gegner vielleicht deshalb ſeine Gedanken nicht frei herausſage, weil „ſeine künftige Stellung in Preußen Rückſichten fordere“[1]). Man mag Bunſen vorwerfen, was man will, aber er hat für Leben und Wiſſenſchaft bis in ſeinen Tod hohe ideelle Ziele vor Augen gehabt und er iſt dabei von einer diplomatiſchen Verhüllung ſeiner Ueberzeugungen am weiteſten entfernt geweſen. Es mag ſein, daß er in ſeiner aus Gewiſſenspflicht hervorgegangenen Bekämpfung der Kirchenpolitik Stahl's demſelben hie und da Unrecht thut, daß er mitunter übereilte und unbillige Folgerungen aus deſſen Grundſätzen zieht. Aber nirgends vergreift er ſich an dem Innerſten der fremden Perſönlichkeit, er bleibt vielmehr ſeinem eigenen Worte getreu: „Ich verdächtige keines Menſchen Abſicht, ich weiß als Chriſt, daß ich ihn nicht richten darf: ich rede vom Syſtem.“ Wiederholt ſammelt er ſich gleichſam mitten in der Hitze des Streites in edler Weiſe zu Worten der Anerkennung für den Gegner als „einen Mann ernſten chriſtlichen Wandels“, als einen reichbegabten Geiſt, der einſt für Staat und Kirche Bedeutendes zu leiſten verſprochen habe, der „nicht nur der größte Redner ſeiner Partei, ſondern anerkannt auch einer der gemäßigten Mitglieder derſelben ſei“, der noch in den herausgegebenen Vorträgen von 1853 „ſo viel Evangeliſches und Chriſtliches geſagt habe, daß wir vielleicht noch einmal etwas Beſſeres von ihm erwarten können“[2]). Daß hernach die Aeußerungen ſeines Zornes über Stahl's ihm antwortende Polemik das Maß überſchritten, mag man mit Grund beklagen, aber gerecht war der Zorn, denn alle ehrenhaften und nicht durch Parteigeiſt gänzlich befangenen Männer werden die Art jener Polemik, wie wir ſie urkundlich geſchildert haben, als eine unwürdige und unedle erkennen.

Es bleibt übrig einen Blick auf die Weiſe zu werfen, in welcher Vilmar der verdienſtvolle Erforſcher deutſcher Literatur, durch ſein öffentliches Verhalten gegenüber dem ſchönen Spruche „Ein Mann ein Wort“ leider ſich ſelbſt gezeichnet hat. Welch ein Selbſtgericht, daß jene Schrift, welche in ſtolzer, ſehr ſubjectiver Laune die theologiſchen Gegner unterſchiedslos als „Rhetoren“ behandelt, die im übelſten Sinne rhetoriſirende „Theologie der Thatſachen“, gleich im allererſten Satze, um einen gewiſſen rhetoriſchen Effekt zu erreichen, mit einer thatſächlichen Unwahrheit beginnt, noch dazu mit der leichtſinnigen Verfälſchung einer Thatſache, die als Vorwurf einen Mann trifft, welchem Herr V. zwar in der Evangel. K. Z. von 1840 (S. 573) „jede Eigenthümlichkeit des Wiſſens und der Geſinnung“ abgeſprochen, welchem er dagegen im Jahre 1830 das auf der Marburger Bibliothek aufbewahrte Exemplar ſeiner mit dem Rationalismus brechenden, von friſchem Glauben ertönenden Rede zur Secularfeier der Augsburgiſchen Confeſſion mit den

[1]) Wider Bunſen S. 116. Man vgl. S. 59. 66.
[2]) Man vgl. die Zeichen der Zeit I, 38. II, 72 f. 122.

eingeſchriebenen Worten überreicht hatte: „Dem Herrn Profeſſor und Ephorus D. Zimmermann als ein vergängliches Zeichen unvergänglicher Verehrung und Liebe der Verfaſſer.“ Herr V. ſagt nun von ihm, daß derſelbe zwar nicht alle, aber doch manche der wichtigſten Abſchnitte der Dogmatik, „vorzugsweiſe die vom Glauben, von der Rechtfertigung, von der Perſon Chriſti, von den Sacramenten und von den Gnadengaben des heiligen Geiſtes, mit den Worten zu begleiten und zu beſchließen pflegte: in futuram oblivionem, meine Herren.“ Von dieſem Dictum aus wird die Kläglichkeit der rationaliſtiſchen Theologie beleuchtet, um dann den zweiten Abſatz mit der rhetoriſchen Floskel zu beginnen: „Getreulich habe ich alle jene Dinge gelernt, die in futuram oblivionem gelehrten, wie die andern, doch beide nicht in futuram oblivionem.“ — Es iſt unwiderleglich, unter anderem durch das Zeugniß des Herrn V. ſelbſt vom Jahre 1840, erwieſen worden, daß Zimmermann ſolchen Zuſatz nicht jenen evangeliſchen Grundlehren, ſondern nur einzelnen in der alten Dogmatik ſehr ſubtil geſtalteten Lehrpunkten, insbeſondere den Schulbeſtimmungen über die communicatio idiomatum beifügte[1]).

Herrn V. iſt es widerfahren, ſeinen Mangel an ſtrenger Wahrhaftigkeit aus dem literariſchen Gebiete in das des praktiſchen Lebens derart mit herüberzunehmen, daß derſelbe auch vor dem Lichte eines bürgerlichen Gerichtshofes ſich enthüllen mußte. Er verbreitete nämlich im Jahre 1857 26 Exemplare eines heimlich und widergeſetzlich gedruckten anonymen Blattes in Briefform, welches im vermeintlichen confeſſionellen Intereſſe verdächtigende und beleidigende Aeußerungen gegen ſeine Marburger theologiſchen Collegen, insbeſondere zwei von ihnen, enthielt. Das Blatt wurde auch außerhalb des Kreiſes Vilmarſcher Geſinnungsgenoſſen bekannt und erregte Aufſehen. Als der Name des Verfaſſers gerüchtweiſe verlautete, richtete dieſer an die beiden bezeichneten Collegen zwei gleichlautende Exemplare eines nicht übereilt hingeworfenen, ſondern wohlüberlegten Schreibens, in welchem ſich hernach eine Reihe poſitiver Unwahrheiten herausſtellte. Als Probe diene Folgendes. Herr V. ſchrieb: „Zur gefälligen Notiz lege ich s. p. r. eines der beiden mir noch zu Gebote ſtehenden Exemplare des „„Briefes““ bei.“ Im Laufe der ſpäteren Unterſuchung ergab ſich, daß Herr V. von den gedruckten Exemplaren jenes „Briefes“ außer jenen beiden noch 22 andere beſaß, die er freilich in ein Packet mit der Aufſchrift „Nach meinem Tode an den Metropolitan Menche u. ſ. w. abzugeben“ eingeſiegelt hatte. Auf ſolcher Spiegelfechterei beruhte alſo die reservatio mentalis, vermöge deren er ſich die Aeußerung gegen ſeine Collegen erlaubte, daß er ihnen die beiden ihm noch zu Gebote ſtehenden Exemplare mittheile! — Herr V. ſuchte ferner unter der Verſicherung „unverhüllter Offenheit“ und mit der Klage über „unverſtändige Gerüchte“ ſeine Amtsgenoſſen glauben zu machen, daß er an dem Blatte nur „bis zu einem gewiſſen Grade“ betheiligt ſei, daß zwar „der Inhalt von ihm herrühre“, aber nicht als „Brief“, daß alſo der letzte Abdruck und die Verbreitung nicht ſein Werk ſei, „nicht in ſeinen Geſchäftskreis, nicht einmal in ſeinen Lebenskreis gehöre“. Nichtsdeſtoweniger hatte Herr V. ſelbſt den Druck und die Verbreitung des Blattes beſorgt.

Die Art wie dies an den Tag kam, hat etwas höchſt Peinliches und Widriges für jedes unverdorbene ſittliche Gefühl. Beide Mitſchuldigen, der Buchdrucker und der Conſiſtorialrath, wetteiferten mit einander in kleinlichen und kläglichen Ausreden und Winkelzügen. Der Buchdrucker gab in der polizeilichen Vorunter-

[1]) Vgl. Allg. K. Z. 1856 S. 1522. Gildemeiſter, das Gutachten der theol. Fac. zu Marb. u. ſeine Beſtreiter S. 34.

ſuchung das wahre Sachverhältniß an. Bei dem erſten gerichtlichen Verhör ſtellte er ſeine ganze frühere Ausſage in Abrede und zeigte dabei ein ſo ungebärdiges Betragen, daß er deshalb einer Geldſtrafe verfiel. Es mußte ein zweites Verhör anberaumt werden, auf welchem Herr V. als Zeuge erſchien. Derſelbe antwortete, als er gefragt worden war, ob er den Brief an den bezeichneten Drucker übergeben habe: „Nein, ich habe ihn nicht als Brief übergeben". Erſt nachdem die Frage ſo geſtellt war: „ob er ihn als Schriftſtück übergeben habe, um ihn drucken zu laſſen", erfolgte das Eingeſtändniß. Auf die weitere Frage, ob der Buchdrucker den Auftrag ausgeführt habe, erwiederte Herr V.: „Das kann ich nicht ſagen". Der Präſident mußte vor den erſtaunten Zuhörern, unter denen auch viele Studenten waren, den Profeſſor der Theologie in ernſter Weiſe an die Pflicht erinnern, als Zeuge die Wahrheit zu ſagen. Dieſer brachte darauf die verwunderliche Entſchuldigung, die ganz in der Art des obigen verſiegelten Packetes iſt: „er habe das Schriftſtück nicht ſetzen und drucken ſehen"; hernach fügte er hinzu: „er wiſſe nicht wer es gedruckt habe" — was ſich darauf bezog, daß der Druck durch die Vermittelung des Marburger Buchdruckers auswärts beſorgt worden war. In derſelben Weiſe ging das Verhör bis zu Ende fort. Die theologiſche Facultät erhob darauf im Februar 1858 eine Injurienklage gegen Herrn V. Die durch leicht erkennbare Einflüſſe lange hinausgeſchobene gerichtliche Verhandlung erfolgte im April 1859. Der Angeklagte wurde der Amtsehrenbeleidigung gegen die Facultät für ſchuldig erklärt. Das Schlimmſte für ihn lag aber nicht in dieſem Ausgange, ſondern in dem Lichte, das durch den ganzen Verlauf der Sache, durch ſeine perſönlichen Ausſagen ſowohl, als durch die ſeines Vertheidigers auf ihn gefallen war. Die Beweiſe hierfür, ſo wie für alle oben angeführten Einzelnheiten findet jeder, dem daran gelegen iſt, ſich von der Wahrheit zu überzeugen, in Gildemeiſters[1]) mit ſtrenger Gewiſſenhaftigkeit die Thatſachen darſtellendem Berichte.

Es iſt eine allemal unerfreuliche, aber oft unerläßliche Pflicht, Dinge, die man am liebſten in der Nacht der Vergeſſenheit begraben ſein ließe, noch einmal an das Licht zu ziehen. Ich wurde dazu in dem vorliegenden Falle, in welchem ich mich übrigens auf das zur thatſächlichen Begründung Nothwendigſte beſchränkte, durch das Gebahren ſolcher genöthigt, die mit ſehenden Augen nicht ſehen wollen. Man ſollte denken, daß Jemand, der in der Stellung des Herrn V. ſich in der Weiſe bloß geſtellt hatte, wie jener als Zeuge in dem erwähnten gerichtlichen Verhör, getrachtet haben würde, ſich in die tiefſte Stille und Verborgenheit zurückzuziehen, daß er zugleich ſeine Collegen der Pflicht des chriſtlichen Bekenntniſſes gemäß, was unbeſchadet der kirchlichen Confeſſion geſchehen konnte, um Verzeihung gebeten hätte. Dann hätte man ſicher von der andern Seite gern vergeben und vergeſſen. Er zeigte aber keine Spur von Beſchämung. In einer unmittelbar darauf „zur vorläufigen Verſtändigung" verfaßten kleinen Schrift brachte er wiederum Ausreden in der oben geſchilderten ſehr zweideutigen Art[2]) und fuhr daneben ungebrochenen Herzens hoch einher wie zuvor als Verfechter „eines klaren, feſten, unzweideutigen kirchlichen Bekenntniſſes". In gleicher Zuverſicht ſtanden ſeine Anhänger zu ihm, auch nachdem das gerechte richterliche Urtheil geſprochen und das Material zur ſittlichen Beurtheilung der ganzen Sache veröffentlicht war. Mehr als hundert Männer, Diener des Wortes der Wahrheit, unterzeichneten eine Art

---

[1]) Die Injurienklage der theol. Fac. zu Marburg gegen den Conſiſt.-R. Vilmar 1859.

[2]) Man vgl. „Vilmar das luther. Bekenntniß in Oberheſſen" (vom 16. Febr. 1858) S. 7 u. 8. mit den conſtatirten Thatſachen.

von öffentlicher Ehrenerklärung „in der Vilmarſchen Angelegenheit". In dem Eingange werden bei Beſprechung des Gildemeiſterſchen Berichtes recht eigentlich Mücken geſeigt und Kameele verſchluckt. Die Reihe von maſſiven Unwahrheiten, welche jener Brief des Herrn V. an ſeine beiden Collegen enthielt, und welche ſich auf eine für ihn ſo tief beſchämende Weiſe öffentlich enthüllten, wird gerade in Betreff der ſchlimmſten und unzweifelhafteſten Punkte einfach ignorirt. Die Unterzeichner erklären ſodann zu wiſſen, daß der Herr in Vilmar, als einem beſonderen Rüſtzeug für ſeine Kirche, obgleich auch er noch immer der täglichen Verſuchung ausgeſetzt ſei, „die Herrſchaft der Sünde zerbrochen habe". Sie ſchildern deſſen mächtige Wirkſamkeit in der heſſiſchen Kirche als einen Erweis des Geiſtes und der Kraft, gründen darauf die Behauptung, daß alle Angriffe gegen ihn im tiefſten Grunde nicht ſeiner Perſon oder gar „einem wirklich vermeinten ſittlichen Makel" deſſelben, ſondern lediglich der Sache Chriſti gelten, betrachten den Verfaſſer des wahrheitsgemäßen Berichtes als einen, „deſſen ſich die Welt bedient hat" und ſchließen mit den Worten: „Sollte daher Prof. Gildemeiſter oder irgend ein Geiſtesverwandter deſſelben gegen den Conſiſtorialrath Vilmar noch ſchwerere Anſchuldigungen als die bisherigen erheben und dieſelben mit noch größerer Kunſt, als es in dem erwähnten Schriftchen geſchehen iſt, ſtützen, ſo werden wir darin nur weitere und gewichtigere Zeugniſſe der Welt für die Treue und Bedeutung deſſelben als Knechtes Gottes erkennen".

Die Evangel. K. Z.[1]) nahm auch dieſe Erklärung unter ihre Flügel. Der Herausgeber zeigte ſich hier wie überall, wo das Parteiintereſſe ihn befangen macht, völlig unfähig zur Prüfung der Geiſter. Und doch war dieſe gerade hier nicht ſchwer. Welche eine bodenloſe wahrhaft grauenvolle Menſchenknechtſchaft in jener Erklärung, welch ein Verſchließen des Auges gegen offenkundige Thatſachen! Der Eindruck, den dieſe durch ihre einfache und getreue Darſtellung auf das Gewiſſen machen, wird als Wirkung ſophiſtiſcher Kunſt verläſtert. Hat denn keiner unter allen jenen Männern mit ruhigem ſtillem Herzen und mit klarem Verſtande den Sachverhalt zu prüfen vermocht? Hat keiner an jene vielen traurigen Fälle gedacht, in denen vermeintlich und oft auch wirklich empfangene Eindrücke tieferer religiöſer Art zur Abſtumpfung des ſittlichen Urtheils den menſchlichen Vermittlern jener Eindrücke gegenüber mißleitet wurden? Wir meinen alle jene warnenden Beiſpiele von übernommenen Parteigängern, welche, von energiſchen Führern feſtgehalten, auch nachdem an dieſen ſittliche Makel oft der allergröbſten Art offenbar geworden waren, in ſolcher Gebundenheit ſeit den Tagen der Apoſtel immer aufs neue dazu mitwirkten, den Herrn der Herrlichkeit zum Sündendiener zu machen und ihn in ihrer Mitte abermals zu kreuzigen, ſo daß auch für ſie alle die einzig mögliche Milderung der Schuld darin lag, daß ſie wie von einem Strudel ergriffen nicht wußten was ſie thaten.

Wir haben geſehen, bis zu welchem Grade die Parteikrankheit, die nach gewiſſen Seiten hin alles ſittliche Zartgefühl und allen Sinn für Wahrhaftigkeit tödtet, epidemiſch werden kann. Auf ſo wüſten Irrwegen, mit ſo unehrenhaften Waffen meint man den Kampf für die „reine Lehre" zu kämpfen! Um ſo nachdrücklicher ſollten alle echten Freunde lutheriſchen Bekenntniſſes und Weſens ſich von ſolchem finſteren unheimlichen Treiben losſagen und ihm wehren. Unzweifelhaft hat das Element, das ſie vertreten, eben ſo wohl als das reformirte, eine Miſſion für die Zukunft der deutſchen Kirche, aber durch nichts würden ſie die

[1]) Jahrg. 1859 Nr. 97.

Erfüllung jener Miſſion mehr hindern, als wenn ſie jenen Waffen der Ungerechtigkeit, wäre es auch nur durch ihr Stillſchweigen, Vorſchub leiſteten: Mögen denn ſie vor allem in evangeliſcher Wärme der Liebe, aber auch in lutherſcher Kraft das Ihre thun, um an die Herzen jener, die da eifern aber mit Unverſtand, den ganzen Ernſt der apoſtoliſchen Mahnung ſchlagen zu laſſen: Redet die Wahrheit ein jeglicher mit ſeinem Nächſten! Eben dazu nach Kräften und nach Möglichkeit mitzuwirken, ſind alle Mitglieder unſerer Kirche verpflichtet, welche über ſo viele Sünden gegen die Wahrheit, die im vermeinten Eifer für die Ehre Chriſti gegen Chriſten begangen werden, irgend noch ein Gefühl des Schmerzes hegen, ein Mitgefühl für die Verunglimpften, eine Beſorgniß für die Beleidiger, daß nicht das Maß ihrer Ungerechtigkeit, ohne daß ſie zur Beſinnung gekommen ſind, voll werde und überlaufe, ein Bewußtſein endlich davon, daß das Chriſtenthum den feinſten und zarteſten Wahrheitsſinn in die Welt gebracht hat, daß aber der Schatten dieſes Lichtes eine die Nacht des Heidenthums überbietende Weiſe der Unwahrhaftigkeit iſt, diejenige Unwahrhaftigkeit nämlich, welche ihr häßliches Angeſicht unter chriſtlicher Larve vor ſich ſelbſt und vor andern verbirgt, und daß darum jeder Chriſt und insbeſondere jeder Diener des Evangeliums über nichts mehr zu wachen hat, als über die Aufrechterhaltung jenes feinen und zarten Wahrheitsſinnes zuerſt in ſich ſelbſt und dann in dem Kreiſe welchem er angehört. Nur ſo iſt bei allen Differenzen und zeitweiligen Mißverſtändniſſen die Einigkeit des Geiſtes durch das Band des Friedens feſtzuhalten. Nur ſo wird es möglich ſein, daß wir den nach Wahrheit Taſtenden, Suchenden und ſich Sehnenden, deren es auch zu unſerer Zeit mehrere giebt als man oft denkt, mit fröhlichem Muth und mit reinem Gewiſſen den gekreuzigten und wahrhaft auferſtandenen König der Wahrheit verkündigen als den, deſſen Stimme ein jeder hören wird der aus der Wahrheit iſt.

Bonn, nach Oſtern 1861. Dr. Schlottmann, Prof.

Ueber

den gegenwärtigen Stand der Einleitung in das A. Teſtament

von

Profeſſor Vieſtel in Bonn.

II.

Ein Rückblick auf das analyſirte Werk Bleeks ſei uns noch geſtattet, alsdann ein Vorblick auf die weiteren Aufgaben der altteſtamentlichen Wiſſenſchaft. Niemand wird in Abrede ſtellen, daß in dem Werke die Forderungen ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit befriedigt ſeien, daß es die längſt bewährte Meiſterſchaft des Autors in iſagogiſchen Unterſuchungen glänzend rechtfertigt, — ſelbſt wenn man über einzelne Fragen auch anderer Anſicht ſein möchte. Allein nach einer andern Seite haben wir es zu beurtheilen, nämlich nach dem Maßſtabe, den es ſelbſt anlegt. Wir ſahen, daß Bleek am Schluſſe der Ueberſicht über das auf dieſem Felde bereits Geleiſtete vor Allem das verlangte, die altteſtamentliche Wiſſenſchaft müſſe dahin kommen, den hohen religiöſen Werth des Alten Teſtaments mehr zu würdigen, ſeine innige Beziehung zum Neuen Teſtament in Anſchlag zu bringen, die göttliche Offenbarung, die in ihm enthalten ſei, anzuerkennen. In dem Letzteren ſind offenbar die erſten Punkte mitenthalten. Entſpricht nun das Werk dieſer eignen Forderung?

Freilich begegnen wir überall, wo es geboten iſt, dieſer Anerkennung; nirgends gewahren wir eine Neigung, die Religion Iſraels auf das Niveau heidniſcher Religionen herabzudrücken, nirgends eine würdeloſe Sprache, als ob es ſich nur um profane Dinge handele — was ein ſchreiender Widerſpruch mit ſeiner ganzen Sinnesart geweſen wäre, leider aber in den Werken eines Geſenius, Bohlen, ſelbſt Hitzig uns nicht ſelten entgegentritt. Wir fühlen, die Zeiten ſind vorüber, in denen ſolche Sprache nicht nur geſtattet war, ſondern faſt zum guten Ton gehörte. Der redliche Eifer, der tiefe Ernſt, der überall hervorblickt, harmonirt trefflich mit jenem Deſiderium. Allein hat dieſe Anſchauung irgend einen weſentlichen Einfluß auf die kritiſchen Ergebniſſe ſelbſt gehabt? Nur an zwei Stellen tritt ſie mehr in den Vordergrund, da, wo er über die höhere Begabung der Propheten ſpricht und wo er die heutige Auffaſſung des altteſtamentlichen Kanons in der Kirche beleuchtet. Abgeſehen davon, daß beide Partien nur wenige Seiten füllen, gehört die erſte Stelle mehr zur Einleitung in den betreffenden Abſchnitt, die andere ſchließt einen Theil ab, beide aber üben auf die weiteren Ergebniſſe keinen beſtimmenden, etwa principiellen Einfluß aus. Selbſt wo ſich der Verfaſſer ſolchen Behauptungen, welche die „gläubigen" Iſagogiker am wärmſten befürworten, etwas nähert, geſchieht dies nirgends mit Inſtanzen, die aus jener religiöſen Ueberzeugung hergenommen ſind. Sämmtliche Reſultate weichen von denen nicht weſentlich ab, die man der ſogenannten „rationaliſtiſchen" Kritik zuzuſchreiben pflegt, und gerade ſolche Urtheile, welche die „poſitiven" Kritiker als rechte Kriterien wiſſenſchaftlicher Gläubigkeit hinſtellen (Echtheit der zweiten Theile von Jeſaja und Sacharja, des Buches Daniel, Sammlung des Kanons), werden von ihm mit den ſchärfſten Gründen, oft mit beſonderer Ausführlichkeit zurückgewieſen. Denn daß er den Kern der moſaiſchen Geſetzgebung für echt erklärt, geſchieht aus ſolchen Argumenten, denen ſich auch jeder Andere beugen kann und muß, der eine höhere Offenbarung in Iſrael niemals anerkennt. Daß er nicht, wie früher geſchehen, mit einer Art von Tendenz die Abfaſſungszeit der Schriften möglichſt tief hinabrückt, davon halten ihn gleichfalls nur ſeine rein kritiſchen Principien ab.

Dieſe Erſcheinung erklärt ſich ganz einfach dadurch, daß jene Ueberzeugung auf die bei weitem meiſten Fragen gar nicht Einfluß üben *kann*; ihre ganze Natur widerſtrebt dem und zeigt keine Berührungspunkte. Die letzteren müſſen erſt gewaltſam geſucht werden; der Glaube muß erſt zu einer Bejahung der jüdiſchen Tradition oder des Buchſtabens erniedrigt werden, ehe er auf jene Unterſuchungen beſtimmend zu wirken vermag. Um dieſer unvermeidlichen Conſequenz zu entgehen, flüchtet man zu den neuteſtamentlichen Citationen. Ich will nicht darauf hinweiſen, daß der Beruf Chriſti und der Apoſtel doch wahrlich nicht geweſen, uns altteſtamentliche Iſagogik zu lehren; wohl aber muß ich auf die Inconſequenz dieſer Kritiker aufmerkſam machen, daß ſie theils wirkliche Irrthümer in der Citation anerkennen müſſen (vergl. Matth. 27, 9. 10), theils nicht alle Stellen, welche auf Chriſtum direct bezogen werden, auch direct meſſianiſch deuten können. Die Durchführung des letzteren iſt nun doch einmal nicht anders möglich, als wenn wir, wie oben angedeutet, zu allerhand gewundenen Umwegen Zuflucht nehmen oder aber die einfachſten hermeneutiſchen Grundſätze verleugnen. Mithin ſind Knechtſchaft des Buchſtabens und wirkliche Erkenntniß in dieſem Falle ebenſo unverträglich wie überall. Darum gilt auch kein Markten und Feilſchen, ſondern eine volle Freiheit der Forſchung nach den der Aufgabe ſelbſt immanenten Geſetzen.

Wir können indeß nicht umhin, auch auf die Forderungen hinzublicken, welche

ſchon früher Hupfeld in ſeiner bekannten kleinen Schrift über die Methode der Einleitung aufgeſtellt hatte. Wir übergehen die mehr formale Gruppirung des Stoffes: die Hauptſache, Anerkennung der geſchichtlichen Auffaſſung, findet ſich ja bei Bleek durchgeführt. Das Bedürfniß einer poſitiven Kritik, klagte damals Hupfeld (S. 83), ſei noch wenig befriedigt worden; auch die neueſten Verſuche von Ewald und Hitzig hätten das Verſprochene nicht geleiſtet. Wir zweifeln, ob Bleek ihm genügen werde, zumal da dieſer gerade ſehr vorſichtig zu Werke geht, und nicht Gewiſſes mit dem blos Wahrſcheinlichen zu vertauſchen liebt. Freilich die ſchlimmen Fehler, mit denen Hitzig den Gegenſatz ſchildert: „leichtfertige Hypotheſenſucht, naive Beurtheilung uralter Zeiten nach dem Maßſtabe moderner Zuſtände, kurzſichtige Conſtruction der Geſchichte nach einigen dürftigen abſtracten Formeln, die man längſt hinter ſich zu haben glauben dürfte“ — dieſe Fehler wird man Bleek am wenigſten vorwerfen. Suchen wir aber nach einem poſitiven Deſiderium für die geforderte „poſitive Kritik“, ſo tritt uns das Verlangen nach einer „feſten organiſchen Geſchichtsanſicht des A. T.“ entgegen, welche ſich vor Allem durch das „der Alterthumsforſchung ſo nöthige Gefühl der Unſicherheit des Bodens und der Schwierigkeit der Aufgabe“ kennzeichnet. Wir ſtimmen dieſen Deſiderien des hochgeachteten Gelehrten völlig bei, theilen ganz die Rüge der oben genannten Fehler und Irrungen. Wir wollen ſelbſt noch nicht um größere Klarheit darüber bitten, inwiefern die Unſicherheit des Bodens recht eingeſehen und dennoch eine feſte Geſchichtsanſicht des A. T., ohne alle Hypotheſen, aufgeſtellt werden ſolle. Jenes erzeugt ein Non liquet, das doch ſchwerlich Material zu ſolchem feſten Bau werden kann: die Vermittelung dieſes (nur ſcheinbaren) Widerſpruches fehlt, und darum entſteht kein concretes Bild der richtigen Aufgabe. Vielmehr fragen wir, inwiefern denn eine feſte Geſchichtsanſicht des A. T. die iſagogiſche Kritik ſelbſt beſſern ſolle. Das iſt doch nur von einer Geſchichte des Chriſtenthums zu verſtehen, von den natürlichen (allgemeinen wie national beſtimmten) Bedingungen einer Literatur, von dem Proceſſe, wie Wort, heiliges Wort entſteht, ſich fortpflanzt, ſich conſolidirt und endlich in Schrift umſetzt. Wir fürchten, daß hiebei ſehr aprioriſche Anſichten zu Tage treten können und hindernd auf die unbefangene Beurtheilung des Einzelnen einwirken. Eine ſolche Anſchauung läßt ſich nur gewinnen, wenn man eine ganze Reihe von Literaturen in ihrem Werden beobachtet: aber es iſt kaum nöthig darauf hinzuweiſen, daß ſich ſolche elementaren Anfänge faſt immer dem Auge des Forſchers entziehen, wie auf allen Gebieten, ſo auch hier. Aber geſetzt, wir wären im Stande, ſolchen Proceß gleichſam phyſiologiſch zu beſchreiben: jedes eigenthümliche Volksleben modificirt denſelben ſehr bedeutend und verbietet vorſchnelle Inductionsſchlüſſe. In Iſrael kommt nun noch eine zwiefache Eigenthümlichkeit hinzu, die ſemitiſche und die ſpecifiſch religiöſe. Was das erſtere Moment betrifft, ſo hat die Forſchung bereits — wiederum ein hohes Verdienſt Ewalds — die Literaturen anderer ſemitiſcher Völker nicht nur genau unterſucht, ſondern bereits zur Aufhellung iſraelitiſchen Chriſtenthums mannigfach verwerthet. Aber wie überaus gering ſind die anderweitigen Reſte der Literatur, wenn wir die Araber ausnehmen. Wäre nicht die treue und feſte Tradition ein Hauptcharakterzug der Semiten —: der bedeutende Zeitunterſchied allein verböte uns hier jeden Rückſchluß, jene Benutzung der Analogie. Und wie lange wird es dauern, ehe wir das babyloniſche, aſſyriſche, phöniciſche Schriftthum zur Bildung ſolcher Geſchichtsanſicht herbeizieben können! Was aber das zweite Moment anlangt, ſo iſt ja eben die Religion Iſraels ſpecifiſch von denen der andern Völker verſchieden, — eine Differenz, welche auch auf die Ueber-

lieferungsformen nothwendig von Einfluß geweſen ſein muß. Aber von welchem? Die Antwort hierauf kann uns erſt die genaueſte Durchforſchung alles Einzelnen in unſerm altteſtamentlichen Kanon geben. Erſt durch dieſe rein apoſterioriſche Arbeit werden wir zu allgemeineren Ergebniſſen gelangen, bei denen die Bezeichnung als einer Hypotheſe Verleumdung ſein dürfte. — Eine ſolche Arbeit liegt uns im Bleek'ſchen Buche vor, — freilich nur Vorarbeit, aber in höchſt dankenswerther Weiſe. Es iſt dies ein Punkt, auf welchem ſich gegenwärtig noch die Vollziehung je nach der Individualität der Forſcher zu theilen hat. Die Einen, mit Sinn für das Einzelne beſonders ausgeſtattet, werden auch in einzelnen Unterſuchungen tüchtige Beiträge, einzelne Bauſteine liefern. Aber die Andern, voll reicher Imagination, begabt mit eindringendem Scharfſinne aber auch mit intuitiver Geſtaltungskraft, zeichnen kühn die Bauriſſe, und beginnen hienach zu bilden, wenn auch nur Modelle, wenn auch oft nur in Gyps, nicht in Marmor. Mögen ſolche Verſuche ſich auch mehr durch Kühnheit der Conception, als durch Feſtigkeit des Materials und Sicherheit des Gefüges auszeichnen: immerhin dürfen ſie gelten als weſentliche Bereicherungen, als wirkliche Fortſchritte der Wiſſenſchaft. Daß die iſagogiſchen Partien in dem großen Werke Ewalds über die Geſchichte Iſraels zum mindeſten einen derartigen Werth in Anſpruch nehmen dürfen, darüber dürfte bei keinem Einſichtigen ein Zweifel obwalten. Und daß ſo verſchieden geartete Naturen ſich auch gegenſeitig verſtehen und würdigen, beweiſt ebenſo die hohe Achtung, welche Bleek den Leiſtungen Ewalds zollt, wie die beſondere Anerkennung, die der letztere faſt allen einzelnen Arbeiten des Verſtorbenen reichlich gezollt hat, wie denn das ſehr günſtige Urtheil Ewalds über Bleeks Jugendarbeit, die Diaskeuaſe der ſibylliniſchen Bücher betreffend, den letzteren noch innig erfreut hat, als ſchon die düſtern Vorboten des Todes bei ihm anklopften. Und dennoch findet ſich im Einzelnen bei Bleek ſo viel Polemik gerade gegen Ewalds Anſichten, wie faſt gegen keinen andern Gelehrten, etwa Hävernick ausgenommen, und eben ſo wenig wollen wir prognoſticiren, daß der erſtere in unſerm Buche einen weſentlichen Schritt zur Erfüllung der großen Aufgabe gewahren werde.

Die Betrachtung führte uns auf die Entſtehung der Literatur und deren Bedingungen; aber dieſelbe hängt aufs innigſte mit dem ganzen Volksleben und ſeiner Entwickelung zuſammen. Darauf führt auch die Forderung Hupfelds; denn was er „Geſchichtsanſicht" nennt, ſchränkten wir bisher auf die Geneſis des Schriftenthums ein, um nämlich ſeine Deſiderien als unmittelbare Poſtulate für die gedeihlichere Bearbeitung der Einleitung verſtehen zu können. Faſſen wir dieſelbe allgemeiner, ſo wird die Iſagogik nur mittelbar berührt, — freilich ein ſehr deutliches Anzeichen, daß die Fortentwickelung dieſer einen Diſciplin nothwendig abhänge von den Fortſchritten in den andern verwandten Diſciplinen des Alten Teſtamentes. Und in der That zeigt ſich die Einſicht in dieſe Wechſelwirkung auch auf der ſogenannten rechten Seite der Iſagogiker. Dieſe laſſen jeden Fortſchritt bedingt ſein durch eine ſichere Ueberzeugung von der übernatürlichen Leitung des Gottesvolkes. Aber auch Bleek und manche Andere thun das Gleiche.

Auf den erſten Blick ſcheint die rechte Hauptbedingung getroffen zu ſein. Daß die wirkliche Erkenntniß der Geſchichte Iſraels nach ihrem eigentlichen Weſen nicht durch Arbeiten wie die von Gramberg, Vatke, Leo (in ſ. Vorleſungen), nicht durch Exegeſen wie die von Geſenius u. A. gefördert ſei, leuchtet ein. Allein auch Darſtellungen entgegengeſetzter Art ſuchten entweder nur einfach den Stoff ohne alle kritiſche Durchdringung, mit Hintanſetzung aller für die Geſchichtsforſchung ſonſt gültigen Principien, zu reproduciren, oder aber alle einzelnen Facta, ſowie ſie

die Urkunden bieten, zu vertheidigen und die besondern weisen Absichten Gottes hervorzuheben. Der erste Weg liefert keine Geschichte, der zweite nur eine üble Theodicea, welche in mehr als bedenklicher Weise so spricht, als ob sie im Rath des Höchsten gesessen und von den Motiven des göttlichen Weltplanes specielle vertraute Kunde empfangen habe. Ein derartiges Extrem konnte nur ein unzureichendes Correctiv abgeben für die sich überschlagende Mythification der israelitischen Geschichte. Aber ist denn durch jene Auffassung für die Erkenntniß derselben schon an und für sich etwas Wesentliches für die tiefere wissenschaftliche Erkenntniß gewonnen? Ein bestimmtes Object, Geschichte Israels, liegt vor; man setzt als Urheber ihrer Entwickelung nicht den bloßen Menschen, sei es als Nationalgeist, oder als Priesterschaft oder sonstwie, sondern die Gottheit. Als alleinigen Factor wird Niemand Gott ansehen wollen, aber alle Hauptmomente sind auf ihn zurückzuführen. Dies würde fruchtbringend sein, wenn damit wirklich dunkle Punkte aufgehellt würden. Aber abgesehen von der stets bleibenden Unbegreiflichkeit Gottes handelt es sich hier um das eigenthümliche Walten Gottes in Israel selbst, um die Oekonomie des Alten Bundes. Diese ist aber aus dem Wesen Gottes an sich keineswegs aprioriſch zu erschließen, sondern, umgekehrt, erst aus dem Gange dieser Geschichte des Volkes selbst, welche zeigt, inwiefern sich die Erwählung in ihr manifestirt habe. Für die wissenschaftliche Erkenntniß (nicht für den Glauben) ist also diese Geschichte als solche, in ihrer concreten Erscheinung, das Prius: erst ihr Charakter, ihre Vergleichung mit andern Völkern nöthigt zu dem Schlusse auf die höchste Causa, auf eine besondere Providenz. Für die Erkenntniß ist darum auch die Religion das Prius, die Offenbarung das Erschlossene. In welcher Weise Gott nach der Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften unter dem Alten Bunde gewirkt habe, lehrt die unbefangen hingebende Erforschung dieses Bundes selbst. Mich dünkt, die Geschichte von der Anschauung des Alten Testaments innerhalb der christlichen Kirche müßte genugsam vor solchem aprioriſchen Verfahren warnen. Denn man weiß, wie viel Irrthümer dadurch erzeugt wurden, daß man sagte: unter dem Alten Bunde hat sich Gott nur nach seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, im Neuen nach seiner Liebe und Gnade geoffenbart. Und als man die letzteren Eigenschaften in sehr starker Weise auch im Alten Bunde fand, begann man beide Testamente, und mit ihnen natürlich auch die entsprechenden Religionen, in einer Weise zu identificiren, die die eigenthümliche Erhabenheit des Christenthums schwer schädigte, und den Unterschied nur in einer andern Beleuchtung (dunkel und hell) oder in einer verschiedenen Bekleidung (verhüllt und unverhüllt) bei völliger Gleichheit des Offenbarungsinhaltes zu finden wußte. — Aber auch der andere Weg, aus dem Ziele auf die Richtung zu schließen, welche die vorchristliche Entwickelung genommen, d. h. aus dem Neuen Testamente selbst, ist für sich verfehlt. Denn erst wenn ein Anfangspunkt von gleicher Sicherheit vorhanden ist, kann ich die gerade Linie ziehen. Allein auch dann habe ich keine Gewähr, ob die Entwickelung diese gerade Linie eingehalten habe. Die Geschichte wird nicht in arithmetischer Progression; eine annähernde Aehnlichkeit bietet das vegetative Leben, aus dem man ja auch das Bild der „Knotenpunkte" entnommen hat. Daß aber der Weg kein gerader gewesen, darauf wird der positivste Theologe am stärksten dringen; sonst müßte er behaupten, daß die israelitische Religion zur Zeit Christi der höchsten Offenbarung im Gottmenschen unendlich näher gestanden habe als in dem Grade der Erleuchtung, wie er den großen Propheten zu Theil geworden, müßte in der apokryphischen Zeit (nicht nur irgend welche Vorbereitung sondern auch) eine wirkliche Steigerung der religiösen Erkenntniß in der Theokratie annehmen.

Weder die höchſte Urſache noch das gottgeordnete Ziel werden für ſich allein unſere Erkenntniß des Alten Teſtaments in concreto zu fördern vermögen, überhaupt nicht eine Doctrin, auch nicht irgend eine Glaubensſtellung, die weder vor Marcionitismus noch vor Judaismus ſchützt. Vielmehr iſt es zunächſt die völlig unbefangene Erforſchung Iſraels nach allen ſeinen Seiten — aber als geſchichtliches Object. Dieſe Aufgabe wird freilich Niemand vollziehen können, der nicht alle die Qualitäten hiezu beſitzt, — nicht nur um alles Einzelne zu kennen, ſondern auch wahrhaft zu verſtehen. Fordern wir hiefür hiſtoriſchen Sinn, ſo umfaßt derſelbe auch die Fähigkeit des Verſtändniſſes für religiöſe Erſcheinungen, bei Iſrael in einem höchſt ausgedehnten Grade. Ohne dieſe wird Niemand eine Geſchichte desſelben ſchreiben können, noch weniger, als wenn Jemand eine Kunſtgeſchichte darſtellen wollte beim Mangel äſthetiſchen Sinnes.

Jene Geſchichte Iſraels wird aber in mehreren Zweigen zur Darſtellung gelangen müſſen — je nach den verſchiedenen Seiten des Volkslebens. Und wenn wir einen Mangel an dem ſonſt ſo trefflichen Werke Bleek's angeben ſollen, ſo möchten wir hervorheben, daß in ihm die innige Wechſelwirkung und Reciprocität, in der alle Zweige der altteſtamentlichen Wiſſenſchaft ſtets untereinander ſtehen müſſen, nicht recht zur Geltung gelangt. Freilich ſteht die Geſchichte der heiligen Urkunden des Volkes Iſrael obenan, und alle Verſuche, die andern Zweige zu bearbeiten, ohne dieſe ſichere Grundlage, müſſen noch um Vieles mehr fehlſchlagen; ſie hat noch die relativ ſelbſtſtändigſte Stellung. Aber weil ſie zuerſt kommt, iſt ſie deshalb nicht die Krone, ſondern repräſentirt gleichſam nur den Vorhof der Wiſſenſchaft des Alten Teſtaments.

Dies iſt oft überſehen worden; ja noch heutiges Tages geſchieht dies von ſehr Vielen, und keine Richtung iſt von dieſem Mißverſtändniß freizuſprechen. Wir gewahren ſogar deutlich ein gewiſſes Odium, in dem man gerade die wiſſenſchaftlichere Behandlung unſerer Diſciplin ſelbſt bei ſolchen findet, die im Uebrigen eine dogmatiſch freie, wenn auch immer durchaus poſitive Stellung einnehmen. Es liegt der Grund davon zum Theile in unſerer akademiſchen Sitte. Der Studirende kommt mit traditionellen Anſchauungen auf die Univerſität, und dieſe werden ihm am ſtärkſten erſchüttert, wenn er unſere Diſciplin hört. Er iſt eben ſo unfähig, den chriſtlichen Glauben von allen den Hüllen zu trennen, die ihm oft nicht einmal direct ſondern unwillkührlich umgehängt wurden, noch weniger die Idee und das hohe Recht jener freien und darum völlig ſich ans Object hingebenden, in Wahrheit demüthigen Forſchung zu begreifen, das dem Jünger der Wiſſenſchaft, vollends dem evangeliſchen Theologen zukommt und ihn zu ſtrengſter Geiſteszucht befähigen will. Der Ertrag aller dieſer iſagogiſchen Unterſuchungen ſcheint ihn von dem Zwecke ſeiner practiſchen Bildung nur zu entfernen, mindeſtens viel unnöthiges Wiſſen zu bieten. Und außerdem hört er Exegeſen einzelner Bücher, die ihm kein Geſammtbild darbieten und ihn oft kaum über den nothwendigen Wortſinn hinausführen. Meiſt beſchränkt ſich darauf d. h. auf ein Conglomerat von einzelnen Kenntniſſen von ſehr verſchiedenem theologiſchem Werthe ſeine Kunde. Wohl ihm, wenn er durch die Archäologie wenigſtens den Moſaismus genauer kennen lernt. Was ihm als bibliſche Theologie geboten wird, geht häufig nicht über eine Art von bibliſcher Dogmatik hinaus und führt wohl in die ſyſtematiſche Dogmatik hinein, nicht aber ins Alte Teſtament. Den Vorhof lernt er kennen; ins Heilige thut er nur vereinzelte Blicke.

Dieſem praktiſchen Mangel wird zunächſt abgeholfen durch ein Studium der nationalen Entwickelung Iſraels nach ihrer politiſchen Seite hin, — Geſchichte des

Volkes Israel im engern Sinne. Und damit trifft, wie wir sagten, die Forderung einer wissenschaftlichen Abrundung der alttestamentlichen Disciplinen zusammen. Freilich muß dieselbe unendlich mehr bieten als eine bloße, vielleicht mit etwas chronologischem und geographischem Beiwerk ausstaffirte Wiedererzählung des historischen Stoffes, ähnlich, wie er in den Elementarbüchern biblischer Geschichte auftritt. Auf diesem Niveau bleibt aber jede Darstellung, welche auch hier die ächte Kritik verschmäht. Diese findet aber in den Quellen den Stoff nicht fertig, fast zum bloßen Copiren, sondern sie befragt dieselben um ihre historische Treue d. h. inwieweit sich die Nachrichten decken mit den wirklichen Vorgängen. Eine völlige Congruenz zu behaupten ist nur möglich, wenn man den Umfang und die Art des Glaubens ungebührlich ausweitet und deteriorirt; zu einem historischen Wissen im eigentlichen Sinne wird damit der Weg abgeschnitten. Einen Beweis nämlich zu liefern für ein solches Maß göttlicher Providenz, daß die Ueberlieferung selbst auf keinem Punkte von der absolut richtigen Darstellung der Thatsachen abgewichen sei, dessen wird Niemand sich unterfangen wollen. Eine solche Vorstellung ist eben doketisch; sie widerspricht der Natur göttlichen Wirkens, wie wir dasselbe aus dem Christenthume kennen lernen. Denn hiernach schließt es sich enge an die natürlichen menschlichen Media an; die Durchdringung derselben mit göttlichem Geiste bemißt sich nach der Vollkommenheit der Offenbarung; je geringer der Grad der Letzteren, je weiter die Offenbarungsstufe vom Gipfelpunkte, vom Christenthume, entfernt ist, um so stärker wird das natürliche Medium hervortreten. Dieses ist aber die mündliche Sage. Für die Anfänge des Menschengeschlechtes, für die ganze Vorgeschichte Israels bis zur Exodus behauptet sie heute Jedermann; aber sie reicht auch bedeutend weiter, da die Isagogik beweist, daß nur äußerst wenige historische Stücke in der mosaischen Zeit selbst abgefaßt wurden; zusammenfassende Geschichtsdarstellung dieser alten Zeiten fällt erst spät. Ja, auch die weiteren historischen Bücher enthalten nur selten Stücke, deren Verfasser deutlich den erzählten Thatsachen nahe stand. Und wie wird sich diese mündliche Sage gestalten? Nirgend gewahren wir die Tendenz, die Ueberlieferung so zu erhalten, daß sie mit der Wirklichkeit schlechthin congruirt, d. h. so, wie sie dem Historiker wirkliche Auctorität und sichere Quelle sein kann. Vielmehr bedingt das religiöse Interesse nicht nur die Auswahl des Traditionsstoffes, sondern bestimmt auch seinen Charakter, gruppirt nach und nach alle Züge des historischen Bildes so, wie es jenem Interesse am meisten entspricht. Das ist der natürliche Weg. Werden wir hier gleich über Entstellung der Wahrheit klagen dürfen? Im Gegentheil: jedes werthvolle Factum hat einen höheren geistigen Kern, vollends sofern es Epoche macht. Das nackte Factum gehört der Chronik, aber nicht der historischen Erkenntniß an. Jene Sagen werden den Stoff religiös verklärt überliefern, indem die Wahrheit über die Wirklichkeit bisweilen übergreift und sie als gefügiges Material verwerthet. Ist überhaupt die Offenbarung des alten Bundes noch unvollkommen, so wird auch diese Unvollkommenheit sich darin zeigen, daß das völlige Gleichgewicht zwischen rein objectiver Treue im Factischen und Darstellung göttlichen Willens und Wirkens noch nicht überall erreicht ist. — Wir reden hier nicht von Mythen; das theologische Publikum steht noch so unter der Panik, welche das Straußische Buch über das Leben Jesu erzeugt hat, daß jede ruhige Ueberlegung auf den Weg fallen würde. Sobald man davon redet, erzeugt sich gar leicht das wahrhaft verleumderische Mißverständniß, als wollte man den ganzen historischen Stoff in Fabeln auflösen. So operirt auch die antimythische Apologetik von Kurtz, daß er ausschließlich den altgriechischen Typus der Sage als Maßstab nimmt und dann freilich

mit dem Beweiſe leichtes Spiel hat, daß die hebräiſchen Geſchichten ein ſolches Gepräge nicht zeigen. Man vergißt fortwährend, daß jeder Unterſchied von Mythus und Sage durchaus willkührlich iſt, beſonders da wo die Letztere ſtets religiöſe Färbung hat; jeder Forſcher beſtimmt das Verhältniß anders und darf es thun, ſofern ja Sage nur die ſchlichteſte Ueberſetzung von Mythus iſt und ein anerkannter Sprachgebrauch nicht feſtſteht. Mythus iſt jede Incongruenz zwiſchen der reinen Facticität und der Ueberlieferung; die Momente des Willkührlichen oder Unbewußten, des nationalen Intereſſes, des religiöſen Gedankens, des volksthümlichen Glaubens treten auf den verſchiedenen Gebieten in ſehr mannigfacher Weiſe hinzu und beſtimmen erſt Maß, Umfang, Art des Mythus näher. Es erſcheint faſt abſurd, bisweilen entweder einen Abſcheu gegen jede Annahme ſolcher Mythen zu hören oder das ſtolze Wort, die Wiſſenſchaft habe dieſe Hypotheſe längſt überwunden, während eben dieſelben Theologen die Hamartigenie „ſymboliſch“ faſſen, den Stillſtand der Sonne im Buche Joſua als Poeſie erklären, wie auch das Reden der Bileamitiſchen Eſelin, die Geſchichte des Jonas zur Legende machen, kurz, das Kind nur mit einer Reihe anderer, ſynonymer Namen taufen. — Freilich darf weder die Behauptung noch die Leugnung ſolcher Sagen aprioriſch ſein; nur dies wollen wir urgiren: die kritiſche Forſchung hat darüber zu entſcheiden. Die Schwierigkeit, richtig zu ſcheiden, darf nicht abhalten, ſondern zu der Aufgabe recht anſpornen: keine hohe Erkenntniß wird auf dornenloſen Pfaden gewonnen. Und hier ſehen wir nun, wie weit die Iſagogik noch fortzuſchreiten hat, wir ſehen, wie ſie ſich der Kritik auch des hiſtoriſchen Materials annähern muß, um nämlich für die Geſchichtsſchreibung ſelbſt den Boden zu bereiten. Die Urkunden ſind darauf hin zu betrachten, wie weit die Quellen ſelbſt von den Thatſachen abſtehen, welcher Art jene geweſen ſind, ob mündlich ob ſchriftlich, welchen Grad von hiſtoriſcher oder religiöſer Glaubwürdigkeit ſie anſprechen dürfen. Daß Ewald dieſe Principien erkannt hat, darauf beruht zum Theil die epochemachende Bedeutung ſeines Werkes über die Geſchichte Iſraels. Wir betonen aber auf's nachdrücklichſte, daß die freieſte Erforſchung der Geſchichte mit hiſtoriſcher Kritik dem Urtheil über die weltgeſchichtliche Bedeutung Iſraels in keiner Weiſe präjudizirt. Denn dieſe Bedeutung wird um ſo ſicherer und evidenter hervortreten, wird ſich um ſo beſtimmter als göttliche Providenz beſtimmen, je unbefangener die Darſtellung vollzogen wird. So wenig wie alle geologiſche Forſchung jemals den Schöpfungsbegriff antaſten *kann*, ſo lange ſie nicht ihr Gebiet verläßt und ins Philoſophiren ſich verliert: ſo lange kann die freieſte Geſchichtsforſchung nicht den Satz umſtoßen, daß die Entwickelung Iſraels Moment des göttlichen Weltzweckes geweſen iſt und mit dem Chriſtenthume in ſchlechthin einziger und durchaus ſpecifiſcher Weiſe zuſammenhängt. Im Gegentheil, die Forſchung wird dieſen Satz gerade zu einer ſolchen Gewißheit bringen, deren religiöſes Wiſſen überhaupt fähig iſt.

Das Beſprochene bildet jedoch nur Eine Seite des Volkslebens, mithin auch der geſchichtlichen Darſtellung. Eine zweite Seite verlangt eine beſondere Unterdiſciplin: *Geſchichte der ſocialen Cultur Iſraels*. Dahin gehört Gliederung der Stände, Rechtsverhältniſſe, Sitten und Gebräuche, mithin faſt Alles, was man ſonſt in der hebräiſchen Archäologie behandelte, mit Ausſchluß des religiöſen. Erſt hierdurch wird der letzteren Diſciplin ein berechtigter wiſſenſchaftlicher Ort zu Theil. Manche meinten, Hupfeld habe in der oben genannten Schrift die bibliſche Archäologie als Länder- und Völkerkunde aller der in der Bibel vorkommenden Völker definirt; wie uns ſcheint, in völligem Mißverſtändniß; der Verfaſſer meint, einen ſolchen Umfang *müßte* die Diſciplin gewinnen, wenn man ſie beim Wort nehmen

wollte. Ein ſolches Conglomerat hat kein inneres Band, iſt eine unorganiſche Anhäufung; denn die Beziehung auf die Bibel entſpricht weder dem chriſtlichen Glauben — der ein Glaube an Chriſtum, nicht an die Bibel iſt —, noch dem theologiſchen Bedürfniß. Wohl aber iſt jene Diſciplin als Culturgeſchichte Iſraels nicht nur wiſſenſchaftlich ſcharf beſtimmt, ſondern auch theologiſch; denn Alles bezieht ſich auf Iſrael als das Volk des Alten Bundes. — Daneben tritt die Geſchichte des Cultus, eine Diſciplin, deren Umfang nur wenig über die ſonſt ſogenannten „heiligen Antiquitäten“ übergreift. Sie würde unter die Culturgeſchichte fallen, wenn nicht das religiöſe Charisma Iſraels dieſe Beſonderung rechtfertigte. Ueberdies iſt der Cultus nicht verſtändlich ohne die ächt nationale Anſchauung des Volkes, die in ſeinen Sitten und Gebräuchen hervortritt. Das religiöſe Moment begeiſtet zwar dieſen Stoff, aber ſeine Entwickelung hält nicht gleichen Schritt mit der cultiſchen Ausprägung. Gerade das höhere Stadium der Religion, der Prophetismus, läßt ſich keine der höheren Erkenntniß entſprechende Ausbildung des Cultus angelegen ſein; er durfte es nicht, da er einen neuen Bund, eine Zukunft voll ganz anderer Verhältniſſe, ein neues Wohnen Gottes im Neuen Volke, Theilnahme der Heiden verkündigten, alſo lauter Bedingungen, die denjenigen nicht entſprachen, unter welchen der moſaiſche Cultus war gegründet worden und gefeiert wurde. — Beide Diſciplinen umfaſſen den Inhalt der bisherigen hebräiſchen Archäologie: die Geographie Paläſtina's iſt kein beſonderer Abſchnitt und gehört als ſolche der Hülfswiſſenſchaft, Geographie Aſiens, an. Denn was aus ihr nothwendig iſt zu wiſſen, gehört in die politiſche Geſchichte, nämlich Beſchreibung Canaans, als Baſis des eigenthümlichen Geſchichtslebens und die ſogenannte politiſche Geographie; die ſogenannte phyſiſche aber nimmt ihre berechtigte Stellung in der zweiten Diſciplin ein, ſofern ſie Paläſtina's äußere Culturbedingungen entwickelt.

Den abſchließenden Gipfelpunkt der altteſtamentlichen Diſciplinen bildet aber die Geſchichte der Religion des Volkes Iſrael, wo das in der Cultusgeſchichte ſchon vertretene aber noch gebundene Element zur vollen ſelbſtſtändigen Darſtellung gelangt. Es iſt dasſelbe, was man unter altteſtamentlicher Theologie oder bibliſcher Theologie des Alten Teſtaments zu begreifen pflegt. Freilich, ſein ſonſtiges Knechtesgewand im Dienſte der Dogmatik hat es hier völlig abgeſtreift. Weder dürfen wir nach den locis eintheilen, noch das theokratiſche Element von dem rein religiöſen trennen, wie es die Rationaliſten thaten, ganz zu geſchweigen der elementaren Formen, in denen man Buch für Buch nach einander um ſeine religiöſe Anſchauung befragte. Nur in geſchichtlichen Perioden läßt ſie ſich behandeln. Die mittleren, Moſaismus und Prophetismus (einſchließlich des ſogenannten Hebraismus), repräſentiren zugleich nicht nur Stufen, ſondern auch zwei Erſcheinungsarten der Religion, und wenn ihre Hauptentwickelung auch ſucceſſive erfolgte, ſo ergänzen ſie ſich doch ebenſo und durchdringen ſich. Sie werden eingeſchloſſen von der elementaren Vorgeſchichte in der Patriarchenzeit und von der (apokryphiſchen) Periode der Repriſtination, des Judaismus. Die drei erſten Gruppen bilden die kanoniſche, die letzte die nachkanoniſche Geſchichte. Wir ſagen: „des Volkes Iſrael“ — nicht der Hebräer. Mit dem letzteren Ausdruck würden wir der Religion den Standpunkt in der aſiatiſchen oder ſemitiſchen Religionsgeſchichte anweiſen; ſo gewiß ſie dahin auch gehört, ſo würde eine ſolche Behandlung ſie aus dem Kreiſe der theologiſchen Diſciplinen verbannen. Allein „Volk Iſrael“ iſt der Name des erwählten, des zum Bunde berufenen Volkes: es iſt die ſolenne religiöſe Bezeichnung, die wir damit meinen, in Beziehung zum neuen Bunde im Reiche

Gottes, zum neuen Iſrael in Chriſto. Die ganze Methode kann hier nur ſtreng objectiv und kritiſch ſein. In erſterer Beziehung macht man derſelben den Vorwurf, ſie behandle die iſraelitiſche Religion wie jede andere; der Darſteller wäre nur Religionshiſtoriker und Religionsphiloſoph; der eigenthümliche Offenbarungscharakter käme nicht zu ſeinem Rechte. Wir behaupten das Gegentheil. Wie ſonderbar, dem Religionshiſtoriker gleichſam zu verbieten, den eigenthümlichen Typus der von ihm behandelten Religion darzuſtellen! wie ſonderbar, ihn zu nöthigen, daß er alle Religionen nur nach allgemein religiöſen Ideen, d. h. nach bloßem elementaren Abguß der concreten Religionen beurtheilen, nicht an der höchſten Religion als dem abſoluten Maßſtabe meſſen ſolle! wie verkehrt, ihm zu unterſagen, gerade den rechten Zielpunkt darzulegen, die unterſcheidenden Kennzeichen der Religionen und darnach ihren gegenſeitigen Werth zu beſtimmen! Somit bedarf alſo die Methode für Darſtellung der Religion Iſraels keiner beſondern Ergänzung, ſondern hat nach den allgemeinen wiſſenſchaftlichen Principien zu verfahren und darum alle Objecte theils durch die verwandten heidniſchen Religionsanſchauungen theils durch die entſprechenden chriſtlichen beleuchten zu laſſen. Freilich bedarf es zur glücklichen Löſung dieſer Aufgabe der größten Behutſamkeit, um nicht nach der einen oder nach der andern Seite abzuweichen, d. h. vorſchnell Identität mit heidniſchen oder mit chriſtlichen Vorſtellungen auszuſprechen; es gilt hier ein geübtes feines religiöſes Senſorium zu bewahren, das für das Werden der mannigfachen Gebilde des religiöſen Lebensprozeſſes ſein Auge lange geübt und geſchärft habe.

Dieſes wiſſenſchaftliche Poſtulat berührt ſehr nahe einen charakteriſtiſchen Unterſchied, welcher zwiſchen der ſogenannten gläubigen und der rationalen Exegeſe ſtattfindet und die Arbeiten beider Richtungen auf den erſten Blick kennzeichnet. Auf jener Seite rühmt man zwar allen grammatiſchen und hiſtoriſchen Apparat, wie man ihn bei Ewald und dem gründlichen Knobel reichlich findet und benutzt denſelben ſattſam, wo er paßt: allein man vermißt die rechte theologiſche Ader, das Charisma der theologiſchen oder pneumatiſchen Auslegung. Im Grunde freilich *wollen* die Exegeten der freieren Richtung auch das πνεῦμα des Schriftſtellers „reproduciren"; denn jede Exegeſe hat nicht eine Wortmenge, ſondern ein geiſtiges Object zu ihrem hermeneutiſchen Zwecke. Willig geſtehen wir zu, daß Arbeiten früherer Häupter der Rationaliſten das geiſtige Verſtändniß nicht in dem Grade gefördert, eher verdunkelt haben, als ſie die grammatiſche Seite mit Erfolg ins Auge faßten und manche hiſtoriſche *Notizen* von Belang beibrachten. Aber die Ideen fehlten. Dieſem Mangel ſollen „theologiſche" Commentare, wie die von Baumgarten zum Pentateuch, Delitzſch zur Geneſis, Drechsler-Hahn zum Jeſaias, Neumann zum Jeremias abhelfen; auch Hengſtenberg's Commentare zu den chriſtologiſchen Stellen, zum Pſalter, Koheleth, Hohenliede gehören dahin. Ich will nicht kritiſiren; nur dieſe Eine Frage geſtatte man: iſt durch die weitläuftigen oder auch pikant aphoriſtiſchen, meiſt geiſtreichen Bemerkungen das Verſtändniß der Religion Iſraels wirklich gefördert worden? Welche beſtimmten *Punkte*, welche Anſchauungen, welche Begriffe, welche „Lehren" ſind nunmehr hell geworden, die früher dunkel waren? Meine eigene Verlegenheit um eine ſpecificirende Antwort werden gar Viele theilen, und ſelbſt jene Schaar „theologiſcher" Ausleger dürfte ſehr wenig übereinſtimmen, ſollte ſie darüber abſtimmen. Jene glänzenden Raiſonnements haben für ein uneingeweihtes Auge weder beſtimmte Ziele, noch feſte Ergebniſſe, noch ſichere Methode. Und woran liegt dies? An einem Mangel an Einſicht in die Aufgabe der Wiſſenſchaft: ein dunkeles Gefühl erzeugt jene Diegeſen und halb dogmatiſchen Excurſe, — aber daß die Ausbildung der Disciplin, die man altteſtamentliche

Theologie nennt, auf Grund ſtrenger hiſtoriſcher Normen allein dieſem Bedürfniß abhelfen könne, ſieht man nicht. Es iſt ganz richtig, daß die Exegeſe mit ihrer Einzelarbeit dem bibliſchen Theologen und Religionshiſtoriker das Material zu liefern habe: aber dann muß die Exegeſe ſelbſt dies Ziel klar vor Augen haben. Allein die Ausbeute, welche der bibliſche Theolog aus jenen Arbeiten ſchöpfen könnte, wird, wenn er den geſchichtlichen Maßſtab anlegt, ſehr geringe ſein, und bleibt weit zurück hinter dem Stoffe, den Ewald's Exegeſen, den Knobel's Erklärung des Exodus und Levitikus, den vor Allem Hupfeld's ausgezeichnete Arbeit über die Pſalmen zu bringen vermag. Wie ſehr das Bedürfniß obwalte, dafür zeugt die gute Aufnahme, welche ſelbſt ſolche opera posthuma wie die von Daniel von Coelln und von Samuel Lutz (bibl. Dogmatik) trotz ihrer großen Unvollkommenheit, trotz ihres verdächtigen Urſprunges von einem ganzen und einem halben Rationaliſten (man gedenke des günſtigen Urtheils, das ſelbſt Hengſtenberg dem Werke des Erſteren zu zollen ſich genöthigt ſah!) ziemlich bei allen Richtungen des theologiſchen Publikums gefunden haben, ganz zu geſchweigen des bedeutenden Rufes, den ſelbſt die Aeußerung des guten Willens Manchem verſchafft haben (Vgl. Oehler, Prolegomena u. ſ. w. Stuttg. 1846), bis er denſelben freilich ſpäter in einzelnen Monographieen rechtfertigte. Arbeiten, wie der Schriftbeweis von Hofmann, können den Mangel nicht ausfüllen: ſo glänzende Talente hier auch wirkſam ſind, ſo dankenswerth vieles Einzelne — es fehlt eben an der Einſicht, daß erſt die *geſonderte* Behandlung der bibliſchen Theologie, ſehr verſchieden in der Methode, je nach dem Alten oder dem Neuen Teſtamente — die Brücke zur Dogmatik ſchlagen könne, und faſt alle Mängel des Buches entſpringen dieſer Quelle. —

Die Einleitung wird aber in ähnlicher Weiſe fortſchreiten müſſen in Bezug auf dieſe Religionsgeſchichte Iſraels, wie wir es oben in Hinſicht auf die mehr politiſche Geſchichte poſtuliren mußten. Sie wird dem Hiſtoriker (oder dem bibliſchen Theologen) die Quellen und Urkunden ſoweit durchforſchen, daß er die Gruppen leicht findet, die ein religiöſes Bewußtſein zu einer beſtimmten Zeit, mindeſtens in einem Zeitalter, darſtellen und demnach zu Quellen derſelben dienen können. Man ſage nicht, in Iſrael lagen dieſe politiſchen und religiöſen Elemente zu eng ineinander: alles *Wiſſen* erzeugt ſich erſt da in Wahrheit, wo eine genaue Unterſcheidung der unterſchiedlichen Momente der Zuſammenſchauung in der höhern Einheit vorausgeht. Und darum wird erſt durch die ſeparate Arbeit in den genannten Diſciplinen das Alte Teſtament als Urkunde der Offenbarung des Alten Bundes klar hervortreten, und dieſe Erkenntniß wird befruchtend auf die Exegeſe ebenſo des Alten wie des Neuen Teſtamentes, befruchtend auf die Krone der Theologie, die wiſſenſchaftliche Darſtellung des chriſtlichen Glaubens, einwirken.

Prof. Dieſtel.

Aus dem Briefe eines alten Arztes.

— — — Sie haben ſich freundlich meinen Klagen zugewendet, und Ihre fördernde Theilnahme hat mir wohlgethan. Freilich kann ſie mir meine Kämpfe nicht erſparen. Nicht, daß ich mich in ſonderlicher Bedrängniß befände: mein etwas melancholiſches, zum Grübeln geneigtes Temperament hat eine ſtarke Beimiſchung von Phlegma, die mich mit ziemlicher Gemüthsruhe die Entwickelung abwarten

läßt. Auch finde ich mich nicht in Conflict mit der Schrift; und wo ich ſonſt in den (freilich ſeltenen) Mußeſtunden Erbauliches oder Belehrendes leſe oder höre, wird es mir nicht gerade ſchwer, mir das Förderliche anzueignen und das Störende abzuweiſen. Aber an heiliger Stelle ſtören die in die Geſänge und Gebetsformeln eingewebten dogmatiſchen Härten meine Andacht, die Kritik drängt ſich ein wo nur Hingebung ſein ſollte; und die Mentalreſervationen, mit denen ich mich den die gemeinſame Ueberzeugung bekunden ſollenden Bekenntniſſen anſchließe, das eſoteriſche Verſtändniß, das ſich ein feineres Ragout aus den harten Brocken zurecht macht die der große Hauſe hinabwürgt, kommen mir wie eine ſeine Heuchelei vor und beunruhigen mein Gewiſſen. Denn Wahrhaftigkeit geht doch über Alles. Bequemer freilich haben es diejenigen, die ſich wie W. v. Humboldt [?] vornehm über das Chriſtenthum ſtellen. Ich theile vollkommen Ihre Anſicht, daß ſolche, wenn auch vielleicht unbewußt doch Chriſten ſind, daß aber ihre Haltung nicht gebilligt werden kann. Es ſoll ſich Keiner ſo reich dünken, daß er den Segen der Gemeinſchaft verſchmähen, oder ſo aller Verpflichtung gegen ſie baar, daß er ihre Laſt von ſich abwälzen dürfte. —

Ich meinerſeits fühle mich mehr zu den Irenikern hingezogen, als deren Repräſentanten Sie mir den Paſſavant[1]) geſchickt haben. Freilich wird der Friedensruf vom Getöſe der Trommeln und Wurfgeſchoſſe übertäubt. Aber ſeine Lehre von dem wahrhaft Katholiſchen, was doch am Ende auch das wahrhaft Chriſtliche und Menſchliche iſt, iſt hoffnungsreich und erquickend. Erfreut haben mich auch die entſprechenden Stimmen aus der römiſchen Welt, vor Allem Sailers. Diepenbrock ſcheint mir überſchätzt zu werden, beſonders ſeine Anhänglichkeit an das Königthum. Was iſt es denn am Ende Großes, ſich gegen die Steuerverweigerer zu erklären? Da haben ſchlichte proteſtantiſche Pfarrer viel entſchiedener in der wildeſten Zeit die Fahne der Treue gegen die rechtmäßige Obrigkeit dem Banner des Aufruhrs entgegen erhoben. Auch iſt mir das in jener Zeit mehrfach vernommene „dem Kaiſer, was des Kaiſers“ im Munde römiſcher Prieſter immer verdächtig geweſen, weil es nur zur Folie des Nachſatzes diente: „dem Papſte, was Gottes iſt“.

Paſſavant hofft von der Theologie der Zukunft eine Verſöhnung des Theismus und Pantheismus, der Transcendenz mit der Immanenz. Ich bin ſeit lange überzeugt, daß beide ſich nicht unbedingt ausſchließen und daß beide ihre relative Berechtigung haben, unbeſchadet der unbedingten Prävalenz des Theismus. — Was den Streit zwiſchen Glauben und Wiſſen betrifft, ſo ſcheint er mir nicht ſo bedenklich. Was hätte auch die Zuverſicht zu dem Ewigen von auch noch ſo rapiden Fortſchritten der Naturwiſſenſchaften zu beſorgen, die ſich doch immer nur mit den in Zeit und Raum begrenzten Dingen befaſſen? Freilich, geologiſche Syſteme muß „der Glaube“ nicht aufſtellen wollen. Das Gebahren dieſer bibliſchen Geologen hat wirklich etwas Komiſches. Sie erinnern mich an den Rieſen Briareus, der dem Vater der Menſchen und Götter wider die Giganten zu Hülfe kommt. Und was für Giganten? Meiſt winzige Nachtreter, die etwas von den Metamorphoſen des Geſchaffenen ſich haben erzählen laſſen, und denen darüber der Kitzel ankommt, den Schöpfer zu beſeitigen, mehr noch, deſſen Secundanten ein wenig zu moleſtiren. Beide Parteien ſcheinen den großartigen Hymnus der Geneſis (1 Moſ. 1) eben ſo wenig zu verſtehen.

Sie haben wohl gethan, meiner mangelhaften Kenntniß der Augsburg. Con-

[1]) Gemeint iſt: Sammlung vermiſchter Aufſätze von J. K. Paſſavant. Frankfurt a. M., Heyder & Zimmer, 1857.

ſeſſion durch Zuſammenfaſſung der Art. 2 und 18 zu Hülfe zu kommen. Nur der Sohn Gottes macht frei, die Sünde verſtrickt in Unfreiheit, und dieſe Sünde iſt weſentlich Selbſtſucht, nämlich diejenige Selbſtliebe, die ohne und außer Gott etwas ſein will und damit ſich Gott als der Quelle des Guten und Wahren entfremdet. Von dieſer Entfremdung wiſſen wir Alle nur zu Vieles aus eigener Erfahrung zu reden; wir wiſſen aber auch von der Gnade, die uns auf tauſend Wegen täglich und ſtündlich wieder zu ſich zieht; ja, wie eigentlich unſere ganze Lebensgeſchichte aus lauter ſolchen Gnadenführungen zuſammengewebt iſt, die ſich nur darum nicht alle als Gnadenwirkungen bewähren, weil das Herz durch Selbſtſucht verſtockt iſt. Aber auch die verſtockteſten Herzen werden gelegentlich durch die göttliche Gnade erweicht. Mein Beruf zeigt mir nicht ſelten Menſchen, deren Charakter ſonſt faſt in Selbſtſucht aufzugehen ſcheint, der aufopferndſten Hingebung zu ihrer eigenen Verwunderung fähig, z. B. am Krankenbette geliebter Perſonen. Nichts rührt uns mehr, als wenn wir unedele Seelen zu edelen Handlungen durch eigenthümliche Lebenslagen gewiſſermaßen gedrängt ſehen. Unſtreitig iſt es die Gnade, die ſie in ſolche Lage verſetzt; und wer könnte zweifeln, daß hier das gute Werk ſelbſt ihnen Freude am Guten, und damit die Umkehr zu Gott vermitteln kann? Ja, ich gehe weiter: ſollte irgend eine rechtſchaffene Handlung, ſollte nur überhaupt irgend etwas Gutes unter Menſchen vorkommen, das nicht auf göttliche Anregung zurückzuführen wäre? Und fällt damit die Unterſcheidung zwiſchen der justitia civilis und dem Gebiete göttlicher Gnadenwirkungen nicht doch wieder zu Boden?

Das Licht ſcheinet in der Finſterniß fort und fort, obwohl die Finſterniß es nicht begreift. Aber iſt nicht jede auch allergeringſte Aufhellung auch des finſterſten Winkels doch weſentlich identiſch mit der Herrlichkeit, die die Kinder Gottes erleuchtet!

Ebenſowenig will mir der Gegenſatz von Natur und Gnade einleuchten. Die Gemeinſchaft mit Gott gehört ja eben zur Natur des Menſchen: die Gottloſigkeit dürfte eher unnatürlich zu nennen ſein. Es ſcheint mir das nicht bloß ein Streit um Worte, ſondern hängt wohl mit der Theorie von der justitia civilis zuſammen. —

Sudhoff über Servet.

Lic. Karl Sudhoff. Geſchichte der chriſtlichen Kirche. In Vorleſungen dargeſtellt. 2. Aufl. Frankfurt a. M. Sauerländer. 1861.

Statt einer Anzeige und Empfehlung, deren das Buch nicht mehr bedarf, geben wir hier ein Stück desſelben, welches bekannter zu ſein verdient, als es nach unſern Erfahrungen iſt. Wenn es gegenwärtig überhaupt eine der ſeltenen Tugenden iſt, den Reformirten gerecht zu werden, ſo iſt Calvins kirchenpolitiſches Verhalten beſonders mit verdrehendem Uebereifer aus den Proportionen oder vielmehr Disproportionen der damaligen Zeit herausgeriſſen worden. Das haben zuweilen dieſelben Männer gethan, welche es ungebührlich fanden zu ſagen, Luther ſei kein Politiker geweſen und ſein Begriff von Kirchenverfaſſung ſei ein völlig unentwickelter.

„Der ſpaniſche Arzt Michael Servet, mit dem Zunamen Reves, wurde im Jahr 1509 oder 1511 zu Villanueva geboren. Er hatte ſchon frühe ſein Vaterland verlaſſen, nicht um die Lehren der römiſchen Kirche, ſondern um die des

Christenthums überhaupt aufzugeben. In Basel lernte ihn Oecolampad kennen und war ebenso betrübt über das vermessene, stolze, phantastische Wesen des Mannes, als aufs Tiefste über seine abscheulichen Grundsätze empört. Auch Zwingli erfuhr dieselben und schrieb deßhalb an seinen Freund Oecolampad: „Des bösen, freveln Hispaniers falsche, böse Lehr würde abthun unsere ganze christliche Religion. Diese Sache ist eine unleidliche Sach in der Kirche Gottes, darum versuch', wie du kannst, daß deren greuliche Gotteslästerung nicht Luft gelassen werde zum Nachtheil der Christenheit."

Im Jahr 1532 verläßt Servet Basel und ist dann zwanzig Jahre in den verschiedensten Orten Frankreichs durch Wort und Schrift thätig seine Meinungen zu verbreiten, mit welchen nicht einmal der Glaube an den persönlichen Gott, an Unsterblichkeit und Vergeltung bestehen kann. Ein Sieg der servetischen Grundsätze hätte eine Revolution aller Verhältnisse, auch des bürgerlichen Lebens bewirkt. Er gab indeß seinem Systeme den hochtrabenden, anmaßenden Titel: „Wiederherstellung des Christenthums;" denn er lebte der Meinung, unsere Religion sei eigentlich seit mehr als tausend Jahren vollständig aus der Welt verschwunden. Auch mit den Wiedertäufern stand er in Geistesverwandtschaft und enger Bundesgenossenschaft. Durch Heuchelei und Verstellungskunst verdeckte er seine Gesinnung und wirkte im Geheimen für seine Sache, und dennoch hielt er sich in lächerlicher Eitelkeit für einen Genossen des streitbaren Erzengels Michael, im Kampfe gegen die Finsterniß. Zuletzt lebte er in der französischen Stadt Vienne und genoß da die Gastfreundschaft des römischen Erzbischofs, weil er sich bei demselben für einen guten römischen Christen ausgab und Alles dazu Gehörige mitmachte. Zu gleicher Zeit aber finden wir ihn hier in Verbindung mit den Libertinern, welche auch in Frankreich Verbreitung gefunden hatten und jedenfalls in Servet einen Genossen und eine Stütze ihrer Grundsätze finden mußten. Einer derselben, Guéroult mit Namen, aus Genf verbannt und zu Vienne Vorsteher einer Buchdruckerei, verhalf ihm um diese Zeit auch zur Befriedigung des höchsten Wunsches, welchen seine Schriftstellereitelkeit ihm eingab, nämlich zum Drucke seines schändlichen Werkes, wodurch die Welt seine „Wiederherstellung des Christenthums" kennen und bewundern lernen sollte. Nach verschiedenen Seiten wurde das heimlich gedruckte Buch in Masse versandt. Statt aber die Umwälzung hervorzurufen, welche der eitle Literat erwartete, brachte es seinem Urheber Verderben. Servet wurde entdeckt und von der römischen Inquisition gefangen gesetzt. Durch Heuchelei, Lüge und wiederholten Meineid suchte sich der Apostel der neuen Lehre zu retten und als treuen Sohn der unfehlbaren, allein seligmachenden, römischen Kirche auszugeben. Als auch diese Künste Nichts halfen, so benutzte er die Sorglosigkeit des Gefangenwärters zur Flucht. Er entkam glücklich aus Vienne. Die römische Kirche konnte die Strafe des Feuertodes, zu welcher die Inquisition ihn verurtheilte, nur an seinem Bildnisse vollziehen. Auch der Genosse Servets, der libertinische Drucker Guéroult, war entkommen. Beide wandten sich nach Genf, wo ihre Gesinnungsgenossen eben wieder bedeutende Macht erlangt hatten und das ganze Regiment an sich zu reißen im Begriffe standen.

Ami Perrin, einer der Führer der Opposition, stand eben an der Spitze des Senats als erster Syndicus. Das Erste, was er gegen die Genfer Ordnung unternahm, ging dahin, daß die Prediger vom allgemeinen Rath ausgeschlossen wurden. Trotz der Einsprache Calvins und seiner Collegen war ebenfalls beschlossen worden, das Abendmahl solle gereicht werden, ohne daß Rücksicht auf den sittlichen Wandel genommen würde. Das Ansehen des Consistoriums wurde

ſehr niedergedrückt. Ja, um dieſe Zeit ſtanden die Sachen ſo, daß Calvin nicht allein keinen Einfluß hatte, ſondern mit Allem, was er vorbrachte, allſogleich verdächtig erſchien. Seinem Freund Bullinger meldet er unter dem 7. September 1553, es ſtehe ſo mit ihm in Genf, daß, wenn er ſage, der Mittag ſcheine, man glaube, die Nacht breche herein[1]).

Mitte Juli des Jahres 1553 kam Servet in Genf an. Die augenblickliche Macht der Libertiner hatte ihn an dieſen Ort gelockt, welchen er ſonſt gewiß nicht zu betreten gewagt hätte, da ihm ſeit Jahren bekannt war, wie ſehr ihn Calvin und ſeine Glaubensgenoſſen verabſcheuen mußten. In der auberge de la Rose war der ſpaniſche Gotteslästerer abgeſtiegen. Einen ganzen Monat gelang es ihm, unerkannt zu bleiben und heimlich für ſeine gottloſe Sache zu wirken. In welchem Geiſte dies geſchehen ſein möge, beweiſen die libertiniſtiſchen, unzüchtigen Grundſätze, welche er bei ſeinen Wirthsleuten ausſprach. Die Libertiner mochten allerhand Abſichten mit dieſem literariſchen Vertreter ihrer Sache gehabt haben. Musculus von Bern berichtet gewiß ganz der Wahrheit gemäß, daß Servet in Verbindung mit der mächtigen Oppoſitionspartei einen Schlag gegen Calvin habe führen wollen. Dieſer aber erhielt Kunde von des Spaniers Anweſenheit und Treiben, und hielt ſich verpflichtet, ſeine Gemeinde gegen die drohende Gefahr der Verführung ſicher zu ſtellen. Calvin trat nach Pflicht und Gewiſſen gegen Servet auf; doch das Conſiſtorium ſollte nach ſeiner Meinung, als oberſte Behörde für die Kirchenzucht, dieſe Angelegenheit in die Hand nehmen. Calvins Schreiber hatte die Anklage gegen den eingedrungenen Spanier erhoben. Die Feinde Calvins aber brachten es dahin, daß der Angeklagte vor das weltliche Gericht geſtellt wurde. Schon durch die Zurückweiſung des Conſiſtoriums hatten die Libertiner einen Sieg über Calvin und die genferiſche reformirte Ordnung errungen. Jetzt aber ſtand ihr Schützling vor einer Gerichtsbehörde, welche Calvin zum guten Theil feindlich geſinnt und Mehrere der bedeutendſten libertiniſtiſchen Parteimitglieder in ihrer Mitte zählte. Dieſer Umſtand erfüllte die freigeiſtleriſchen Gegner Calvins mit Siegeshoffnung und veranlaßte ſie, den Servet zu einer unerhörten Frechheit und Dreiſtigkeit aufzuſtacheln. Dadurch gruben ſie ſich indeß ihre eigene Grube. Denn während das geiſtliche Gericht als höchſte Strafe nur die Excommunication ausſprechen konnte, wurde der Proceß nun vor der weltlichen Behörde criminell behandelt. Der dreiſt gemachte Angeklagte vergaß ſich dazu wirklich ſo ſehr, daß er ſich in den ſchauerlichſten Gotteslästerungen erging, dieſelben mit Hohn laut ausrief und ſich offen zu wiedertäuferiſchen Grundſätzen bekannte. Nach den Staatsgeſetzen, welche durch den Einfluß der römiſchen Kirche im Mittelalter zur Herrſchaft gekommen und noch nicht wieder abgeſchafft waren, mußte ihm jedes dieſer beiden Vergehen für ſich allein ſchon den Tod bringen. Ueberall wurden noch zu dieſer Zeit Wiedertäufer und Gotteslästerer auch als politiſche Verbrecher betrachtet, welche mindeſtens mit dem Tode beſtraft werden müßten. Und wirklich erſtrebten auch, wie wir gewiß wiſſen, die Wiedertäufer des ſechszehnten Jahrhunderts eine Umwälzung der ſtaatlichen und geſellſchaftlichen Ordnung, wie ſie die allerradikalſten unſerer Rothen und Communiſten zum Theil nicht einmal gelten laſſen. Die Genfer Obrigkeit dachte nicht anders, wie die übrigen Regierungen in Europa. Nach dem beſtehenden Criminalrecht verurtheilte

---

[1]) Eo venerunt amentiae et furoris ut illis suspectum sit quidquid loquimur: itaque si dicerem meridiem lucere protinus dubitare incipierent. Brief vom 7. September 1553 an Bullinger.

die Gerichtsbehörde den Spanier als Gotteslästerer und Aufrührer zum Feuertode, nachdem auch die um ihr Gutachten angegangenen Staatsbehörden von Bern, Basel, Schaffhausen und Zürich einstimmig diesen Weg der gesetzlichen Strenge gegen einen Mann empfahlen, dessen Treiben so verderblich sei.

Um Ihnen einen kleinen Begriff von der Art zu geben, in welcher Servet gegen die christliche Kirche und ihre heiligen Wahrheiten auftrat, muß ich wenigstens einige seiner gotteslästerlichen Reden vorführen. Die zehn Gebote z. B. sind nach ihm, wie überhaupt nach dem libertinistischen Evangelium, nicht mehr in Geltung. Wie treu er in seinem Leben diesem Grundsatz in Lügen, Betrügen, Heucheln, Lästern, Meineid und Unzucht nachgekommen ist, wissen wir schon. Den Christengott nannte er nur den dreiköpfigen Höllenhund. Sein Gott ist das in allen Dingen verbreitete Naturgesetz. Auch der Teufel ist ihm der Substanz nach Gott. Wer das Steinpflaster betritt, der tritt, nach Servet, auch auf Gott. Die Unsterblichkeit der Seele wird verworfen und alle christliche Wahrheit nicht nur geleugnet, sondern in der abscheulichsten Weise verhöhnt. Hören Sie nur, wie er jene hehre christliche Lehre verspottet, welche die heilige Schrift in die Worte faßt: „Und das Wort ist Fleisch geworden." „Wenn das Wort als Weib Fleisch geworden wäre, dann hätten sie das Wort Gottes Sohn genannt und das Weib Menschentochter; der Sohn Gottes wäre alsdann Mannweib geworden," und weiter: „Wenn die Engel in gleicher Art einen Eselskörper annähmen, so würdet ihr zugeben, die Engel seien Esel, und die Engel stürben in einer Eselshaut, die Engel seien vierfüßige Thiere, und daß die Engel lange Ohren haben; auf dieselbe Weise würden sie zugeben müssen, daß Gott selbst ein Esel sei; der heilige Geist ein Maulesel, und daß der heilige Geist gestorben sei, wenn der Maulesel stirbt. O, das allerverkehrteste Vieh. Wundern kann man sich wahrlich nicht, wenn die Türken uns mehr als Esel und Maulesel auslachen!" Diese Stellen, welche sich auf Seite 43 des servetischen Buches befinden, liefern uns eine Probe davon, wie Servet mit den Christen und ihrem Glauben umspringt. Wir tragen wahrlich kein Verlangen, ein Mehreres von ihm kennen zu lernen.

Die römisch-katholische Inquisition hätte den im evangelischen Genf vor Gericht stehenden Gotteslästerer sehr gern wieder in ihrer Gewalt gehabt; doch ihr nach Genf gelangtes Gesuch, man möchte doch Servet nach Vienne zurückschicken, damit er die über ihn ausgesprochene Strafe des Feuertodes erleide, blieb unberücksichtigt. Die Genfer weltliche Obrigkeit war von ihrem Recht nicht nur, sondern auch von ihrer Pflicht, einen solchen verderblichen Frevler wie Servet, mit der durch die Criminalgesetzgebung vorgeschriebenen Strafe unschädlich zu machen, so überzeugt, daß sie keiner anderen Behörde ihr Strafamt überlassen zu dürfen glaubte. Servet wurde demnach am 27. October des Jahres 1553 zu Genf verbrannt.

Noch immer ist der Rauch dieses Scheiterhaufens nicht verweht. Die Einen blasen uns denselben in die Augen, damit wir die tausend Scheiterhaufen nicht sehen möchten, welche man nicht für Gotteslästerer, nicht für die Servete, sondern für treue Christen angezündet hat, welche auf Gottes Wort und Sohn ihr einziges Vertrauen setzen. — Welch ein Unterschied zwischen einem Huß und einem Servet? Ja es ist fast eine Beleidigung jenes Märtyrers, nur diese Zusammenstellung zu machen. Wir sehen also die Tausende von Scheiterhaufen, auf welchen Rom unsere Glaubenszeugen verbrannt hat, dennoch! Doch man schürt uns jenen Holzstoß von Genf hauptsächlich darum immer noch, um die ehrwürdige Gestalt des Genfer Reformators im dunkelsten Lichte zu zeigen. Immer wieder hören wir ja die Behauptung, Calvin habe den Servet verbrennen, oder wie man sich euphemistisch

auszudrücken beliebt, braten laſſen. Giebt es doch ſogar Proteſtanten, welche dies Mährchen nicht bloß glauben, ſondern von dem großen Reformator eigentlich Nichts weiter wiſſen, als daß er jenen Scheiterhaufen angezündet habe. Im Namen der Geſchichte proteſtiren wir feierlich gegen dies Treiben ſchreiender Ungerechtigkeit. Wir verweiſen auf die Acten des ſervetiſchen Proceſſes, welche jetzt jedem aufrichtigen, unparteiiſchen Richter zugänglich ſind[1]). In ihnen iſt die obige Darſtellung durchaus begründet, ſo wie auch das Folgende, was noch in Bezug auf Calvin und ſeine Theilnahme bei dieſem Proceß zu bemerken iſt.

Vorab iſt feſt zu halten, daß Calvin ganz außerhalb dieſes Proceſſes ſteht, und auf den Gang deſſelben keinerlei entſcheidenden Einfluß hatte. Dieſe ganze Sache wurde vor einem weltlichen Gerichte geführt, deſſen Mitglieder zum Theil zu den heftigſten Feinden Calvins gehörten, wie denn ja auch der Rath und überhaupt die Macht im Freiſtaat Genf in dieſem Augenblick nicht in den Händen der Anhänger der Reformation war. Wir haben oben gehört, wie er ſeinem Freunde die Ohnmacht und Unhaltbarkeit ſeiner Stellung klagt. Jetzt vermochten die Libertiner unendlich mehr als er. Darum aber allein ſchon iſt gar nicht daran zu denken, daß der Reformator ſeine Hand bei der ſervetiſchen Angelegenheit im Spiele gehabt habe. Calvin tritt im ganzen Proceſſe nur auf Verlangen des Raths auf, um ein theologiſches Gutachten über die Anſichten Servets abzugeben und zu verſuchen, den Irrenden zu bekehren. Das mußte er aber thun; denn er iſt Theologe der Republik und iſt als ſolcher verpflichtet, in dergleichen Dingen ſeiner Obrigkeit Gehorſam zu leiſten. Der von fanatiſchen Gegnern als hart verſchriene Calvin ſuchte, ſo viel er konnte, die Lage des Gefangenen zu erleichtern. Und als endlich die Todesſtrafe nach dem damals in aller Welt beſtehenden Rechte verhängt, und von dem Haupte des Läſterers nicht abzuwenden war, da trat Calvin noch für ſeinen erbitterten Feind auf, um wenigſtens ſtatt des Feuertodes die ſchnellere und leichtere Todesart, die Hinrichtung durchs Schwert, zu erlangen. Aber hierin nicht einmal hörte man auf die Stimme Calvins. Dieſer konnte und hat Servet nicht hinrichten laſſen, aber das Umgekehrte wäre wahr geworden, wenn der ſpaniſche Schwärmer und ſchauerliche Gotteslläſterer das Heft in die Hand bekommen hätte. Derſelbe trat in den Sitzungen am 22. Auguſt und 22. September mit leidenſchaftlichen Strafanträgen gegen Calvin auf. In der letzteren trug er von ſeiner Wuth hingeriſſen darauf an, man möge den Calvin als einen Zauberer ausrotten und ihm, Servet, das Vermögen desſelben zuſprechen[2]). So handelte Servet an Calvin! Auf welcher Seite hier noch Seelengröße iſt, brauchen wir nicht weiter zu erörtern.

Der Scheiterhaufen Servets iſt allerdings eine traurige Erſcheinung; wir wünſchten von Herzen, daß wir dieſelbe nicht zu beklagen hätten. Aber berechtigt das uns, Leute des neunzehnten Jahrhunderts, irgend einen Einzelnen oder eine Behörde darum anzuklagen? Servet fiel als ein Opfer, das fel zum Ueberfluß noch einmal wiederholt, des Staatsrechtes jener Zeit und der Principien wie der Anſchauungen, welche die römiſche Kirche des Mittelalters in die Sitten und in die Geſetzgebung eingeführt hatte. Die bedeutendſten Führer der Proteſtanten hatten ſich von dem gut päpſtlichen Satze noch nicht ganz losgemacht, daß die Obrigkeit die Pflicht habe, die Ketzer nöthigenfalls zu tödten. Nur hatte man dieſe allge-

[1]) Rélation du procès criminel intenté à Genève 1553 contre Michel Servet, redigée d'après les documens originaux par Alb. Rilliet. Genève 1844.

[2]) Servets desfallſige Ausdrücke lauten: Comme magicien qu'il est, doyt non seulement être condamné, mais doyt être exterminé — son bien doyt être adjugé à moy.

meine Forderung der römiſchen Kirche mehr auf die alle geſellſchaftlichen Zuſtände mit Umſturz bedrohenden Wiedertäufer und eigentlichen Gottesläſterer beſchränkt. Die hartnäckigen Wiedertäufer und Gottesläſterer wurden eben ſo wohl in Sachſen und dem übrigen Deutſchland, wie auch anderwärts überall am Leben geſtraft. Luther ſtellte dem Landgrafen Philipp von Heſſen ein Gutachten aus, welches der Obrigkeit ebenfalls das Recht zuſpricht, mit der Todesſtrafe gegen Gottesläſterer und ſogar gegen Leute, welche die Gottheit Chriſti leugnen, vorzuſchreiten[1]). Melanchthon ſowie alle bedeutenden Schweizer Theologen und Staatsmänner billigten in den nachdrücklichſten Worten das Vorgehen der Genfer Obrigkeit. Ja Servet ſelber tritt mit Seite 656 ſeiner gottesläſterlichen Schrift für den Satz in die Schranken, hartnäckige Ketzer dürften nicht etwa mit Verbannung bloß, ſondern müßten mit dem Tode beſtraft werden. So weit iſt dies Zeitalter von unſeren Grundſätzen der Milde und religiöſen Freiheit entfernt! Servet iſt nach einem Geſetze gerichtet worden, welches er ſelbſt als höchſt gerecht proclamirte, und nach dem er ſelbſt Andere würde verurtheilt haben."

Literariſches.

Dr. L. Richter, König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfaſſung der evangeliſchen Kirche. Berlin, F. Schulze. 20 Sgr.

Zu den vielen kleinen Schriften, welche der Liebe zu dem Hochſeligen König einen warmen ſubjectiven Ausdruck gegeben, fügt der verehrte Verfaſſer hier eine ſolche, die aus dem ſubjectiven Bereiche heraustretend, einſt einen weſentlichen Beitrag zu dem Lebensbilde des theuren, frommen Königes darbieten wird. Denn ſie enthält bisher nicht veröffentlichte Aufſätze und Relationen über mündliche Aeußerungen desſelben, welche auf das Klarſte kundthun, mit welcher Treue und Liebe der Königl. Herr die Geſtaltung der evangeliſchen Kirche fortwährend auf der Seele getragen. Eine wörtliche Mittheilung der Quellen hielt der Verfaſſer nicht überall für thunlich, doch hat er an ſolchen Stellen den Stoff wenigſtens in dem gegebenen Rahmen belaſſen. Hierdurch und im Intereſſe der Anknüpfung der Königl. Worte an die betreffenden kirchlichen Verhältniſſe war der Verfaſſer genöthigt, manche werthvolle Erläuterungen ſeiner Schrift einzuverleiben, welche dieſelbe zu einer Monographie der neueren Verfaſſungsgeſchichte unſerer Kirche erheben.

Wir geſtatten uns, aus den neuen Materialien eine Reihe der wichtigſten Sätze als Actenſtücke im höheren Sinne des Wortes auszuziehen.

Der König ſagt (23. Februar 1845): „Ich gedenke in dieſe Blätter meine Ueberzeugung und Erkenntniß über die Geſtaltung der evangeliſchen Kirche niederzuliegen. Ich thue es in dem ernſten Gefühl, mit welchem man ein Teſtament ſchreibt, denn ich halte dafür, daß die Gedanken, welche dieſe Blätter füllen ſollen, ein Vermächtniß für kommende Geſchlechter werden. Ich will von der teutſchen evangeliſchen Kirche und zunächſt von unſerer preußiſchen Landeskirche handeln. Deren Zuſtand aber iſt weit ſchlimmer, als diejenigen unter uns es fühlen, denen die Einſicht über die Widerſinnigkeit und Unhaltbarkeit der teutſchen Kirchenzuſtände aufgegangen iſt. Wahr iſt es — und dafür wollen wir Gott täglich auf den Knien danken, — die Zahl derer, die warm, treu, lebendig und entſchloſſen dem

[1]) Werke Luthers, Band V. Seite 586 ff. ed. Altenb.

Evangelio anhangen, iſt jetzt weit größer als am Anfang des Jahrhunderts und das halbe vorige Jahrhundert hindurch. Gewiß giebt es jetzt unter uns viel mehr Menſchen, die das Eine kennen was Noth thut — „zum Heil der Seelen.“ Dagegen hat es wohl nie eine Zeit gegeben, wo das Eine was Noth thut, „um die Kirche zu bauen“, ſo wenig im Kopf und Herz der Menſchen vorhanden wäre als jetzt. Ach! und lägen wir nur an dieſem Mangel von Geſundheit krank, wie leicht wäre die Heilung! Aber das alle kirchliche Meinungen aller Glaubensfärbungen bei uns belebende oder vielmehr ängſtigende Gefühl der „Kirchloſigkeit“, aller überhandnehmende Drang nach einer Geſtaltung aus dem ungeſchlachten und unhaltbaren gegenwärtigen Zuſtande hinaus hat keine erfreuliche Frucht gebracht, wohl aber viel unerquickliche. Denn niemals iſt die Begriffsverwirrung, die Mißverſtändniſſe, die Thorheiten, die Zeugniſſe der Unwiſſenheit, der Halbwiſſerei ärger, ja ärgerlicher geweſen als gerade jetzt u. ſ. w.“

Ferner S. 38: „Aber, ſagt man vielleicht zu mir: Drückt Dich Dein oberbiſchöfliches Recht ſo ſehr, warum wirfſt Du es nicht weg? Dem diene zur Antwort: Ich ſehne mich mit allen Kräften meiner Seele nach dem Augenblicke . . . Aber mit dem Wegwerfen iſt's nicht gethan, ja nicht einmal mit dem Machen, Berathen und Einführen einer neuen beſſeren Verfaſſung; ja noch mehr, der gerechte Applaus, die Zuſtimmung der Gemeinden iſt nicht ausreichend, mein Gewiſſen zu beruhigen — (und dies Gewiſſen iſt ſehr zart in kirchlichen Dingen). Alles, auch das Beſte, was durch die Action der Gewalt, die jetzt die Kirche nicht etwa drückt, ſondern abſorbirt, zu Tage gefördert werden könnte, ſei es noch ſo verſchieden vom jetzigen Zuſtande, unterläge denſelben Gefahren wie der jetzige Zuſtand. Was nämlich ein König gemacht hat kraft ſeines landesherrlichen Epiſkopats, kann der andere König kraft desſelben Rechts ändern. Der Staat hat das Epiſkopat, welches ſich von der Reformation ausſchloß und zugleich integrirender Theil des alten Reichskörpers war, in Commiſſion genommen. Die Umſtände drängten gebieteriſch und unabweislich. Als Proviſorium — und bekanntlich haben die Reformatoren es ausdrücklich nur als ſolches angeſehen, — als Proviſorium war es gut und weiſe; aber eben darum iſt es ſchlecht und unweiſe, ſobald es als dauernder Zuſtand, als wirkliche Organiſation der Kirche angeſehen wird. Der Staat ſoll alſo das in Commiſſion habende Epiſkopat aufgeben. Da frägt ſich's vor allem, in welchen Händen wird es beſſer in Commiſſion ſein? Der Staat hat doch wenigſtens Macht, ſeinen Epiſkopatwillen durchzuſetzen. Welch' denkbarer anderer Commiſſarius wird es ihm gleich thun können? Aber unſere drei Parteien abſtrahiren vielleicht gern von der phyſiſchen Macht und rathen demnach dazu, die unentbehrliche Kirchengewalt entweder in die Hände von Biſchöfen (nach ihrer Auffaſſung), oder in die des Volkes durch ihre Presbyterial- und Repräſentativordnung, oder endlich vielleicht gar in die Hände unabhängiger Conſiſtorien zu legen? Da ſei Gott vor! Jedes der drei Heilmittel wäre ſiebenmal ärger als die Krankheit; das iſt mein ehrliches Bekenntniß.“ — Sodann heißt es weiter: „Ich fühle das Verzweifelte der Aufgabe, in babyloniſche Sprachverwirrung hinein als Sachwalter kirchlicher Ordnung zu reden. Dies Gefühl hat mir die erſten Worte dieſes Aufſatzes eingegeben: „Ich halte dafür, daß die Gedanken, welche dieſe Blätter füllen ſollen, ein Vermächtniß für kommende Geſchlechter werden.“ — Dennoch will ich getroſt in die Sprachverwirrung hineinreden. Meine Worte gehören dem Herrn. Er wird ſie verwehen, wenn ſie eitel ſind, und wenn ſie es nicht ſind, ihnen gnädig eine Stätte geben. Auf die Gefahr hin, für bizarr und paradox gehalten zu werden, erkläre ich: daß ich an ſich nichts gegen Presbyter, nichts gegen Biſchöfe, nichts

gegen Consistorien habe, ja, daß ich ihnen Freund bin, sie sogar für unentbehrlich in der Kirche halte, — daß ich aber entschiedener Feind jeder Presbyterialverfassung, jeder Episkopalverfassung, jeder Consistorialverfassung bin. — Warum? Weil ich allein Heil sehe: in Kirchenverfassung. Ja: Kirchen! Das ist das Eine, was der Kirche Noth thut, damit sie Kirche werde, sei und bleibe. Ja: Kirchen! Das ist mein lautflehender Ruf an die Kirche des Evangelii in Teutschland, die ihrer entbehrt. — Das ist mein Losungswort, der Brennpunkt dessen, was ich zu sagen habe, das ist die Lebensbedingung der Kirche. So bin ich denn zum Kern der Sache, zum Mittelpunkt dieser Blätter gelangt. Und nun gebe Gott, daß ich klar, deutlich und verständlich sei. Was ist eine Kirche? Traurige Zeit, wo das nicht jedes Kind weiß! Doch welche Zeit, wo das von einer Million teutscher Protestanten kaum Einer weiß!!! Vor etwa 28 Jahren lag im Staatsministerio die Verweigerung einer Kindertaufe vor. Ein Minister machte die Aeußerung: die Kirche verlange sie. Ein anderer (längst verstorbener) antwortete: Was ist die Kirche? Ein weißes Haus mit rothem Dach und einem spitzen Thurm. Was soll denn die verlangen können? — Die Gattung gesunden Menschenverstandes hat seitdem ungemein zugenommen! Doch sehen wir von der Gedankenlosigkeit ab zu denen hin, die intelligent und wissenschaftlich sind. Man frage einen Lutheraner, einen lutherischen Theologen: wo denn der eigentliche Sitz der Kirche sei, wo ihre Einheitspunkte oder ihre Einheit sich darstelle? Man wird vergebens auf eine Antwort warten, denn das Schwanken zwischen der Pfarre, der kleinen oder großen Synode, dem Consistorium, dem Cultusministerium oder gar dem Landesherrn ist natürlich keine Antwort. — Reformirte können eine Antwort geben, wenn sie sich nur um ihre Kirche bekümmern (was sehr selten wird). Denn bei den Reformirten bildet eine Stadt immer eine Kirche und in den meisten reformirten Ländern existirt das eigentliche Pfarrverhältniß, wie bei Lutherischen und Katholischen, gar nicht. Obgleich ich dies zu weit gegangen finde, kann ich doch nicht eine große Vorliebe für die reformirte Kirchenordnung verbergen. Diese Vorliebe hat mich bewogen, die reformirte Ordnung mit der der apostolischen Zeit zu vergleichen. Aus dieser Vergleichung aber ist meine Anschauung der Dinge hervorgegangen, die, durch fortgesetzte Forschung aufgeklärt, durch immer klarere Zeugnisse immer unerschütterlicher bei mir geworden ist[1])."

Ferner S. 61: „Und so bekenne ich denn zunächst, wie ich glaube, daß die kirchlichen Angelegenheiten eines Landes auch bei der allerschlechtesten Verfassung der Kirche herrlich gedeihen können, wenn der Fürst, der Minister und die Behörden, vor allem wenn die Gemeinden von echt christlichem Geiste durchweht sind. Der Geist ist die Hauptsache. Er hebt die corrupteste Kirchenverfassung und ohne ihn ist die idealste eine todte Form. Ich bin aber entschiedener und unversöhnlicher Feind der jetzt so traurigen und häufigen Anwendung dieser Wahrheit. Danach hört man, und zuweilen

[1]) Vgl. S. 103: „Ich bleibe passiv, so lange die rechtmäßigen Organe der Landeskirche nicht den Beruf und den heiligen Willen empfinden und aussprechen, die gegenwärtige Gestaltlosigkeit mit einer Gestaltung zu vertauschen. Dann hört meine Passivität, und zwar nothgedrungen auf wegen meiner legalen Stellung in der Kirche." Dann wiederholt Er seinen Entschluß, die Gewalt, welche die Kirchenlosigkeit unserer Kirchenzustände dem Landesherrn aufgedrungen, in andere, aber in die rechten Hände zu legen, und erklärt schließlich: „Kann ich mich dann mit unseren kirchlichen Organen, den Synoden, über diese rechten Hände verständigen, dann sehe ich Licht in diesen Finsternissen, ... und dann wird kein noch so großes Hinderniß mich mehr erschrecken. Von Anfertigung und Einführung einer Kirchenverfassung darf überhaupt nun und nimmermehr die Rede sein. Ehe der Kirche eine Verfassung gegeben wird, muß die Kirche selbst da sein. Die ist aber nicht da, denn sie sitzt im Leibe des Staates."

von sehr unerwarteten Seiten die Aeußerung: „Geist ist die Hauptsache, Form die Nebensache — concedo —; folglich lasse man die Nebensache auf sich beruhen; sich damit abgeben, ist gefahrbringender Zeitverlust.“ Nein, so zu raisonniren verbietet mir mein Gewissen; ich würde eine wissentliche Thorheit begehen. In einem mißgestalteten Körper kann Gesundheit des Leibes und der Seele wohnen. Hat ein so gesunder Mensch nun einen Klumpfuß, ein operirbares Gewächs, leidet er an heilbarem Stammeln: was ist hier Pflicht seiner Freunde? ihm die Operation, als die Nebensache seines Wesens betreffend, zu widerrathen? Viele tiefsromme Männer widerrathen so alle Verfassungsreformen in unserer Kirche. Das ist sehr traurig und gefährlich. Ich rede anders.“ — „Gewiß kann von einer apostolischen Einrichtung ohne Gefährdung des Seelenheils abgewichen werden, wenn die Umstände zwingen, während ohne Seelengefährdung nimmermehr von einer Einrichtung des Herrn abgegangen werden kann .... Doch lehrt die Erfahrung, daß die Abweichungen von apostolischen Ordnungen nicht ohne Gefährdung der Kirche als äußerer Erscheinung geschehen kann. ...“

S. 65: „Hier stehe ich unwillkürlich an dem bedenklichen Orte, der noch vor Jahresfrist der Tummelplatz toller Leidenschaftlichkeit war und noch ist: bei dem Episkopat. Hier stehe ich, der ich das Episkopat in seiner gegenwärtigen Erscheinung in optima forma perhorrescire und der ich dennoch eben gesagt habe, daß ich auch Bischöfe für unentbehrlich in der Kirche halte. Die Erfahrung lehrt, daß nie mehr Unsinniges gesagt, nie mit größerer Erbitterung geschrieen wird, als wenn zwei streitende Theile in gleichem Maße Unrecht haben. Am widerlichsten aber ist solch Treiben, wenn die Meinungen jedes Theils zu drei Viertheilen unbestreitbare Wahrheit sind ... Die romanisirenden Britten haben vollkommen Recht, wenn sie sagen, daß schon im apostolischen Jahrhundert keine Kirche ohne Bischof war, und daß schon die Apostel selbst Bischöfe eingesetzt und mit der heiligen Handauflegung versehen haben. Sie irren aber, ich hoffe unabsichtlich — wenn sie sagen, das Bisthum von York, von Durham ꝛc. sei wesentlich dasselbe Ding, wie die Kirche von Jerusalem, von Ephesus ꝛc. zu der Apostel Zeiten gewesen. Sie verschweigen auf schlimme Weise, wie das Episkopat in das Mittelalter, wie es aus demselben in unsere Zeiten getreten ist. Die teutschen Antiepiskopalen haben vollkommen Recht, wenn sie sagen, daß ein Ober-Priesterthum unchristlich, daß ein Kirchenfürstenthum unevangelisch, und daß man nicht vom Leibe Christi getrennt sei, wenn man ohne Episkopat bestehe; auch daß die bischöfliche Succession, wie jene sie der römischen Kirche nachpredigen, ein gewissenverwirrender Irrthum sei. Sie irren aber, — ich hoffe unabsichtlich — wenn sie mit gewaltiger Erudition der Urkirche ihre Bischöfe absprechen und ihre „Kirchen“ verwischen wollen, wenn sie das Auflegen der Hände des kirchlichlegalen Vorstehers Einer „Kirche“ auf das Haupt des Vorstehers einer anderen „Kirche“ für ganz gleichgültig erklären, für unnöthig zu seiner Legitimation, ja es für gefährlich ausschreien. Sie verschweigen aber auf schlimme Weise: 1. das Verderben, welches über die evangelische Kirche Teutschlands aus der Nichtachtung der apostolischen Ordnungen gekommen ist; 2. den Segen, den die so nahe liegende wirkliche Auffassung und Festhaltung des apostolischen Vorsteheramtes, die Reinigung des Episkopats von den Constantinianischen und mittelalterlichen Schlacken auf die Kirche des Evangeliums geströmt haben würde; 3. die wesentlich größere Sieges- und Generationskraft, mit welcher diese Kirche in die Weltgeschichte eingegriffen haben würde, wenn sie sich ebenso apostolisch gestaltet hätte als ihr Bekenntniß. Die Bischofssüchtigen vertheidigen wenigstens etwas Bestehendes, sie streiten für eine Realität. Diese Realität ist aber ein durch

ſechszehn Jahrhunderte bis zur Unkenntlichkeit entſtelltes Amt. Darum haben ſie Unrecht im Streit. Die Biſchofsſcheuen hingegen ſtreiten nicht für, ſondern nur wider ein Etwas, wehren ſich mit faſt komiſcher Tapferkeit gegen den ruhigen Beſitz der Anderen — der engliſchen und nordiſchen Kirchen, den es Niemand — am wenigſten aber unſer Gouvernement — gelüſtet ihnen aufzudringen. Ein wohlfeiler Kampf! Aber ſie ſtreiten nicht für irgend einen Beſitz, wie jene doch. Daher das unausſprechlich Unbefriedigende dieſes Kampfes. Ja, ſetzten ſie nur dem ſtolzen Epiſkopat der Andern die ſtille, demüthigende, weltüberwindende Majeſtät des apoſtoliſchen Vorſteheramtes entgegen, wie erwärmend wäre das Zuſchauen des Kampfes geweſen und welche lebendigmachende Folgen hätte er haben können!"

S. 21: „Das Territorialſyſtem bis in ſeine Extreme iſt bei uns zur Praxis gekommen und in unſerem Beamtenſtande Fleiſch und Blut geworden. Das Epiſkopat des Landesherrn iſt durch die Geſetzgebung anerkannt, jedoch allein wie eine rhetoriſche Floskel, um die abſolute Souverainität des Königs auch über die Kirche zu bezeichnen. Unſere Könige waren bis zur Union, obgleich ſtreng reformirt, ſo gut oberſte Biſchöfe der lutheriſchen Landeskirche, als ſie's jetzt der unirten Kirche ſind; ja die katholiſchen Fürſten in Teutſchland ſind oberſte Biſchöfe über ihre evangeliſchen Landeskirchen, wie es unſere Könige bei ſich ſind, und laſſen ſie ſich hie und da ein klein wenig in der Uebung der Epiſkopalrechte beſchränken, ſo geſchieht dies keineswegs aus Grundſatz, ſondern aus Gnade und Rückſicht. Beide, Territorialſyſtem und landesherrliches Epiſkopat, ſind aber von ſolcher Beſchaffenheit in ſich, daß Eins allein ſchon vollkommen ausreichend wäre, die Kirche zu tödten, wäre ſie ſterblich. Die Zuſtände, die aus ſolchem Syſtem hervorgehen, kann man an den Bezeichnungen unſerer ſogenannten kirchlichen Behörden erkennen: ein Königliches Miniſterium mit Königlichen Ober-Conſiſtorialräthen, ferner Königliche Conſiſtorien, in den Provinzen mit einem Königlichen General-Superintendenten und Königlichen Conſiſtorialräthen, endlich Königliche Superintendenten!!! Und wohl zu merken, unſere Geſchichte ſeit noch nicht vierzig Jahren liefert uns den praktiſchen Beweis, daß an den citirten Bezeichnungen nur das „Königlich" ernſtlich gemeint, der kirchliche Name aber nur eine leere Curiale iſt, denn anno 1808 wurden ſämmtliche Conſiſtorien — Ober- und Unter- — aufgehoben und bis geraume Zeit nach dem Befreiungskriege beſtand unſere evangeliſche Kirche ohne auch nur den Hauch einer kirchlichen Behörde. Die Regierungen allein beſorgten die ehemaligen Conſiſtorialgeſchäfte. Als der hochſelige König die Unſchicklichkeit des Zuſtandes einſah, wurden Königliche Conſiſtorien wieder hergeſtellt, jedoch mit ganz anderen Attributionen. — Jetzt zu den Schlüſſen: Höbe man in einem Lande die Presbyterien der reformirten Kirche oder die Bisthümer der römiſchen Kirche auf, ſo wären dieſe Kirchen daſelbſt als ſolche aufgelöſt. Bei uns dagegen konnte das Auflöſen der kirchlich klingenden Behörden, dann ihre theilweiſe Wiederherſtellung mit anderen Attributionen vor ſich gehen, ohne daß die „Kirche" eigentlich davon berührt worden wäre. Hierin liegt der Beweis, daß der Auflöſungsproceß bereits lange zuvor vollendet war, daß die Kirche als ſelbſtbewußte und ſelbſtſtändige Corporation längſt todt iſt. . . ."

S. 26 ſagt Er von der presbyterialen Partei: „Ich ſehe ein, daß ſie viel Beſtechendes hätte, denn ſie begehrt ja anſcheinend nur die Verfaſſung des nicht epiſkopalen Theils der reformirten Kirche. Dieſe reformirte Kirche aber hat nun wirklich eine Verfaſſung, während die lutheriſche Kirche ſoviel Verfaſſungen, als Länder und Ländchen zu ihr gehören, mit anderen Worten keine Verfaſſung hat. Eine nur oberflächliche Kenntniß der reformirten Verfaſſung einerſeits, und

des Begehrens unſerer Presbyterialpartei andererſeits wird jede Täuſchung vermeiden. Eine reformirte Gemeinde beſteht aus zwei Haupttheilen, dem Kirchen-Senat oder Klerus und dem Volk. Der Klerus aber zerfällt in drei Theile, die Paſtoren, die Presbyter und Diakonen. Die erſteren haben die Seelſorge, die zweiten haben die Sittenpflege, die dritten die Armenpflege. Das Volk wird in der Gemeinde durch Familienväter vertreten. Unter der Letzteren Controle ſteht die Comptabilität und muß in wichtigen Dingen ihr Rath erfordert oder auf ihre Entſcheidung provocirt werden. Was will dagegen unſere Presbyterialpartei? Auch zwei Hauptabtheilungen: Geiſtlichkeit und Repräſentanten. In der engeren Gemeinde ſind die Repräſentanten mit dem Namen Presbyter willkürlich bekleidet. Das Volk, welches ſonſt kein Recht in der Gemeinde übt, wählt die Repräſentanten, dieſe die Paſtoren und die Repräſentanten auf der Kreisſynode, letztere wählen die Repräſentanten auf der Provinzialſynode u. ſ. w. Alſo Repräſentation! .... In der reformirten Kirche ergänzen ſich nach verſchiedenen Modalitäten die drei Ordnungen des Klerus ſelbſt. In der modernen Kirche der Presbyterialpartei geht Alles von der Volkswahl und durch Volksbevollmächtigte fort. Die Beſſeren in der Partei hoffen — ohne Grund — auf eine Herrſchaft der Notabien in der Kirche ...."

In kürzerer Faſſung wiederholte Er dies Urtheil in der Eröffnung im Jahre 1853 dahin, daß in der modernen presbyterialen Anſchauung die Presbyter und Diakonen aus dem Begriffe der Kirchendienerſchaft herausgeriſſen und in den Begriff einer Repräſentation der kirchlichen Gemeinde umgeſtaltet worden ſeien. „Damit iſt die altreformirte Grundanſchauung zerſtört, gleichzeitig aber auch die Kraft des kirchlichen Lebens in den Gemeinden. Die Freiheit des chriſtlichen Volkes iſt abſorbirt durch die Repräſentation."

S. 32: „Sollte eine Zeit kommen, in der unter dem evangeliſchen Volke von Teutſchland das Gefühl der Ueberſättigung mit kirchlicher Confuſion hervorträte, dann könnte die biſchöfl. Partei gefährlich werden. Ein Extrem führt nur zu leicht zum anderen. Die Partei iſt nach meiner Ueberzeugung ſchon allein aus dieſem Ueberſättigungsgefühl hervorgegangen. In ihrer gerechten Angſt und Noth greift ſie über das Rechte und Wahre hinaus, um mit Trümmern der römiſchen Hierarchie unſer Bekenntniß zu ſtützen. Sie blickt mit Sehnſucht auf das impoſante Gebäude der Landeskirche Schwedens und Englands, auf die größere Ruhe und Stetigkeit in denſelben, im Vergleich zur teutſchen Kirche, auf die Würdigkeit und Kirchlichkeit ihres Geſchäftsganges, Gottesdienſtes ꝛc., und wünſcht auch unſere Kirche durch Kirchenfürſten regiert zu ſehen. ... Auch dieſe Partei hat etwas Beſtechendes. Ihre Meinungen haben etwas Generoſes und es iſt nicht zu beſtreiten, daß ihren Idealen das Fortbauen beſſer bekommen iſt, als uns Teutſchen der vorgebliche Neubau, der in Wahrheit höchſtens ein Flickbau zu nennen iſt. ... Auch hat ſie ganz Recht, wenn ſie ſagt, jene Kirchen ruhten auf einer hiſtoriſchen Baſis, die der unſrigen abgeht. Eins aber bedenkt ſie nicht. Dieſe Baſis iſt der Zuſtand der römiſchen Kirche des ſechszehnten Jahrhunderts, der unevangeliſch, — iſt die Verfaſſung des damaligen Epiſkopats, die unapoſtoliſch war."

S. 44: Den Ausgangspunkt nimmt die Darſtellung davon, „daß das Prieſterthum des Alten Bundes, auf Aarons Geſchlecht ruhend, mit einem prophetiſchen Tempeldienſt und Opfer ſich in der Erfüllung aller Weisſagung, d. i. in der Perſon Chriſti und durch ſein Opfer auflöſt. Er, der wahrhaftige Hoheprieſter, verkündet Seinen Willen zumal durch der Apoſtel Mund, daß das Prieſterthum gleichmäßig auf alle Gläubige, auf alle Glieder ſeines geheimnißvollen Leibes der Kirche übergehe.

Darum die Gleichmäßigkeit der Pfingſtgaben. Es kann folglich in der Kirche unmöglich von einem beſonderen Prieſterthum die Rede ſein. Dagegen ſetzt der Herr ein ganz neues Amt ein, ein Amt, deſſengleichen bis dahin in keines Menſchen Herz gekommen war, das mit nichts bis dahin Bekanntem eine Analogie hatte, das Amt der Seelenpflege, welchem Er den Haushalt über ſeine heiligen Geheimniſſe anvertraut. Dies iſt das Miniſterium der Kirche Chriſti, das die „Kirchen“ gegründet hat, zuerſt von den Apoſteln bekleidet und in ganz eminentem Grade und ganz außerordentlicher Vollmacht ausgeübt. Die Apoſtel richten nun die Kirchen alſo ein, daß ſämmtliche Glieder derſelben, die ſämmtlich Prieſter ſind, ſich in drei Ordnungen, eine jede mit ihren heiligen Amtspflichten, vertheilen, und zwar in die Ordnung der Aelteſten, die Ordnung der Diener und die Ordnung der Gemeinde.“

S. 52: Nach dieſer Schilderung faßt der König die Kirchen in ihrem in den drei Ordnungen ſich harmoniſch hebenden und regenden Leben nochmals als Ganzes in das Auge. Früher hatte Er einmal geſagt: „Gewiß, das Vorſteheramt in der Kirche und für die Kirchen iſt von Menſchen eingeſetzt. Dieſe Menſchen aber waren des Herrn Apoſtel.“ Jetzt geht Er von dem Berufe der Apoſtel zur Verkündigung der frohen Botſchaft und zum Bau der Heilsanſtalt auf der Erde aus und erinnert daran, daß der erſte Theil dieſes Berufes über dem zweiten ſo hoch wie der Himmel über der Erde ſtand. „Das vergeß' ich nie, das glaub' ich, das bekenn' ich. Und doch war dieſer zweite Theil ihrer Wirkſamkeit — ich will ihn den „irdiſchen“ nennen, — allein ſchon ſo wichtig und ſo beachtenswerth für alle Zeiten, weil ſie die Hütten Gottes unter den Menſchen bauten, ja ſo viele Kirchen, ſo viele organiſche Leiber ſchufen, in welchen der göttliche Geiſt wohlbereitete Arbeitsſtätten ſeines Wirkens finden konnte. Ich nenne die Kirchen wohlüberlegt „organiſche Leiber“. Die Thätigkeiten der drei Ordnungen geben dem Körper einer ſolchen Kirche darum ein ſo geſundes Leben, weil ſie jede in ihrem Bereiche ſelbſtſtändig waren und ihre Harmonie ſich allein in ihren Wirkungen auf den ganzen Körper bemerklich machte. Ich vergleiche dieſe Thätigkeit denen des Herzens, und zwar die Thätigkeit der Aelteſtenordnung oder des vom Herrn geſtifteten Miniſterii der der Venen, die das Leben von außen in das Herz ſtrömen; die Thätigkeit des Diakonats der Blutzerſetzung im Herzen; die Thätigkeit aber der Gemeinde der der Arterien, durch die das Leben aus dem Herzen in den ganzen Körper ſtrömt. Wie nun dieſe drei Thätigkeiten zwar in einander greifen, dennoch aber eine jede ihre ſelbſtſtändigen Gefäße hat, in welchen immer nur die Eine wirkt, ſo verhält es ſich mit den drei Ordnungen, aus denen der Leib einer Kirche ſein Leben empfing. Sie waren feſtbegrenzt und unterſchieden, innerhalb ihrer Grenzen ſelbſtſtändig, nur vereint durch das göttliche Leben, das ſie durchſtrömte, das in jeder Ordnung ſich modificirte, ſich in jeder als ein anderes darſtellte und doch nur das Eine war, das vom Herrn ausgehende lebengebende Leben. Und dieſe Organiſation war nicht das Werk der Weltweiſen oder großer Staatsmänner: ſie war das Werk des geſunden Menſchenverſtandes, aber eines Menſchenverſtandes, der darum geſund war, weil er an der Quelle des Lebens Geneſung gefunden hatte.“

S. 99: Man folge mir jetzt noch einen Moment, um mit mir einen Blick auf das Verhältniß zu thun, welches unſere evangeliſche Kirche zur Welt einnehmen würde, wenn Gott es ihr gönnen ſollte, in rechter Katholicität und Apoſtolicität zu erſtehen. Wenn eine Landeskirche eine wirklich vernünftige Einrichtung und Verfaſſung annimmt, ſo vernünftig, wie man ſich nur eine weltliche Gemeinde und Landesverfaſſung denken kann, eine Verfaſſung alſo, die auf die Reflexion

über die ſogenannten Bedürfniſſe gegründet iſt, ſo wird dieſelbe gewiß gut auf den Staat und das Volk wirken. Es iſt aber die Verfaſſung der und der Landeskirche und Nichts mehr. Außerhalb der Grenzen des Landes wird ſich ihr Einfluß wenig erſtrecken, und weiterhin in der Welt wird man Nichts, gar Nichts von ihr wiſſen.

Nicht ſo mit der apoſtoliſchen Geſtaltung einer Kirchenabtheilung. Zuvörderſt wird ſie bei Freunden und Feinden die apoſtoliſche ſein, etwas, was man wohl ahnen, aber erſt verſtehen kann, wenn man's erlebt. Wir wollen keine preußiſche Kirchenverfaſſung machen, keine lutheriſche oder reformirte, oder ſchottiſche oder amerikaniſche annehmen, wir wollen uns im Gehorſam der Erkenntniß zu den Einſetzungen der Apoſtel und der Kirchenzeit wenden, da der Quell, der am Pfingſttage aus dem Boden eine neue Welt befruchtend entſprang, noch in ungetrübter Klarheit floß. — Feindſchaft und Spott, Haß und Verachtung wird der apoſtoliſchen Kirchengeſtaltung bei ihrem Eintritt in die Wirklichkeit reichlich zu Theil werden; aber, das hoffe ich zu Gott, begeiſterte Liebe wird ſie tragen und für ſie kämpfen, denn Freund und Feind des Chriſtenthums wird mit einem Blicke ſehen und verſtehen, daß dies nicht etwas Gleichgültiges für die Welt iſt, wie es die ſonſt erfreulichſte Verbeſſerung an der Kirchenverfaſſung dieſes oder jenes Landes ſein würde. Die Früchte der apoſtoliſchen Geſtaltung werden nicht ausbleiben; Liebe aber iſt ihre vornehmſte Frucht, und die drängt es, das genoſſene Heil da zu verkünden, wo es noch nicht aufgegangen iſt. Unſer Miſſionsweſen wird von dem Augenblicke an ein ganz ander Ding, und wäre es das nicht, ſo läge es allein an unſerer Beſchränktheit, denn alles Material dazu liegt plötzlich vor unſeren Händen. Jetzt können wir nicht anders, als einzelne Miſſionare unter die Heiden ſenden. Unter ihnen waren und ſind Männer Gottes; auch wirken ſie an manchen Orten ungemein ſegensreich. Aber was wird aus ihrer Arbeit, wenn ſie ſterben oder abgehen? Sie hinterlaſſen ein hirtenloſes Häuflein gläubig Gewordener und halb Erweckter, denen das Gefühl der chriſtlichen Gemeinſchaft entweder ganz mangelt, oder die es höchſt unvollkommen ahnen. Warum? weil ihnen Nichts geboten iſt, in welchem dieſe Gemeinſchaft ſich abſpiegelt und ihnen täglich vor die Augen tritt. Künftig hingegen, wenn die Arbeit treuer Glaubensboten geſegnet iſt, machen wir es ſo, wie wir es den Jüngern Chriſti abgeſehen, und in unſerer eigenen Landeskirche begreifen gelernt haben. Wir ſtiften eine ecclesia, indem wir den neu Bekehrten einen Hirten ſenden, oder ihnen Lehrer zum Hirten einſetzen. Der wird und kann, beſonders wenn ihm die Hülfe einiger anderer Miſſionare zu Theil wird ſeine Kirche um ſich her geſtalten. Die Arbeit der Brüderkirche beweiſt, daß es kein Hirngeſpinnſt iſt, aus den bekehrten Heiden Diener und Aelteſte heranzubilden. Danach muß geſtrebt werden, und es wird mit der Zeit gelingen. So gewinnt man, was jetzt gerade unmöglich iſt, Brennpunkte der Kirche, kirchliche Einheiten, Kirchen mit einem Wort in den Ländern der Heiden. Und dieſe Brennpunkte haben eine generiſche Kraft. Sie werden mit der Zeit ſelbſtſtändige Miſſionen, die nicht um die halbe Erdkugel herum nach Anweiſungen und Verhaltungsbefehlen von ihren Committenten zu fragen haben. Solcher Miſſionsplatz kann und muß Autonomie gewinnen, ſolche Kirche wird Mutterkirche eines zukünftigen Chriſtenlandes. Von ihr gehen die Boten weiter ins Innere, und haben ſie ein gutes Häuflein geſammelt, ſo ſendet die Kirche ihm Seelſorger, und hat ſich ein großer Haufe geſammelt, ſo zeugt die Kirche eine zweite Kirche und eine dritte, und ſo geht es fort, wie zu der Apoſtel Zeiten.

Aber nicht blos unter den Heiden verändert ſich die Stellung des evangeliſchen Bekenntniſſes. Auch im Zuſammenwohnen mit den alten Kirchen des Orients

und Occidents wird ihre Stellung eine ganz andere. Vieles, was die Prieſter jener alten Kirchen benutzen, um die Ihrigen von den Evangeliſchen fern zu halten, oder ſie von ihnen wieder zu entfernen, fällt fort. Viele Sophismen, womit ſie unſere Legitimität verdächtig machen konnten, verlieren ihre Anknüpfungspunkte. Auch unter dem Islam wird die ſchöne Ordnung, in der unſer Bekenntniß auftreten wird, der Stempel der Würdigkeit, den die apoſtoliſche Geſtaltung allein aufdrückt, und ganz beſonders die Thätigkeit des Diakonenamtes einen Eindruck hervorzubringen, den jetzt, und wer iſt im Stande das zu beſtreiten? auch nur zu denken vergeblich iſt.

Ich ſage es mit der Gewißheit eine Wahrheit auszuſprechen: der Tag, an welchem unſere Landeskirche beſchließt, ſich im Gehorſam der apoſtoliſchen Ordnungen in Lehre und Leben zu geſtalten, wird für die Geſchichte der Kirche Chriſti ein wichtiger Tag, für die evangeliſche Kirche aber ein neuer Zeugungstag. Den wolle Gott uns aufgehn laſſen in ſeiner Gnade! Iſt doch um das Wappen unſerer Krone, um die Farben unſeres Volkes zu leſen: Gott mit uns! Ruft uns nicht die Geſchichte unſeres Landes, unſer Wachsthum, unſer Fall, unſer Auferſtehen und der dreißigjährige Friede, vor Allen aber unſer Lebenselement, die Reformation zu: Gott mit uns? Ja, Gott mit uns! Amen."

Von der Stellung des Königs zur Union berichtet Dr. Richter S. 78: „Der Erfolg dieſer Maßregel war jedoch nicht der erwartete, denn während der König in ihr ſoweit gegangen zu ſein glaubte, als es „ohne Gefährdung der Union" möglich ſei, wurde ſie wie eine Abſchlagszahlung behandelt, in welcher die Gläubiger ſchon das Recht zu thatſächlicher Vernichtung der Zeichen der Union und zur Wiederaufrichtung der confeſſionellen Eigenthümlichkeiten nach ihrem ſubjectiven Ermeſſen finden zu dürfen glaubten. Gerade dieſer Erfolg war es, der den König in einer mündlichen Eröffnung zu der Aeußerung veranlaßte: „wenn die Evangeliſche Kirche in der Verbindung die in der Union ihr gegebene Entwickelungsſtufe ſelbſt zertrümmere, werde ſie den Berg nicht erreichen, deſſen Gipfel das ihr angewieſene Ziel ſei." Vorher aber hatte Er erklärt, daß Er nicht bloß aus einer äußeren Anhänglichkeit und Pietät, ſondern aus tiefgewurzelter Ueberzeugung von ihrer kirchenhiſtoriſchen Wichtigkeit ein enthuſiaſtiſcher Vertheidiger der Union ſei."

Lic. Karl Kirſch, die populäre Predigt, nach ihren Erforderniſſen dargeſtellt u. durch Beiſpiele erläutert. Leipzig, Reclam. 1861. 176 S.

Das vorliegende Buch iſt aus etlichen Vorträgen entſtanden, welche in einer Prediger-Conferenz gehalten, dann überarbeitet und erweitert wurden. Sie haben die praktiſche Natur in der Erweiterung durchaus behalten. Die wenigen theoretiſchen Bemerkungen, mit welchen der ſehr beleſene Verfaſſer die exempla homiletiſcher Art und Unart zuſammenſtellt und verbindet, kommen faſt nicht in Betracht. Die vier Stücke, welche zur populären Predigt gehören, 1. Verſtändlichkeit, 2. Behaltbarkeit, 3. Anſchaulichkeit, 4. Anwendbarkeit, werden einfach taliter qualiter neben einander aufgepflanzt und nach einigen kleinen Unterabtheilungen gehts an Zeugniſſe und lehrreiche Beiſpiele, wie ſie Horaz ſo nützlich fand: insuevit pater optimus hoc me Ut fugerem exemplis vitiorum quaeque notando. Das Individuelle kommt freilich durch ſolche Betrachtungen zuweilen ins Gedränge; warum ſollten denn z. B. Nitzſch und Krummacher an dieſelben Normen populärer

Rede in derſelben Art gebunden ſein, wie Andere. Aber es iſt gut, wenn einmal an groben Verſehlungen, die in Wirklichkeit vorgekommen ſind, die Behutſamkeit wieder einen Anlaß gewinnt, ſich genauer um die Erforderniſſe der geiſtlichen Mittheilung zu kümmern. Manches was Kirſch als unverſtändlich bezeichnet wie S. 29: Ebenezer, Palmen Elims, Wagen Iſraels und ſeine Reuter, der Gebrauch des Liedes: Fahre fort, Zion, ꝛc. iſt in großen Theilen der Kirche noch ſehr verſtändlich, ich nenne nur den Niederrhein, und ſollte überall verſtändlich ſein. Der Verf. hätte dabei Gelegenheit nehmen können, auf die ſchmähliche Unwiſſenheit im A. T. zu kommen, die auch in ſeinem Wirkungskreiſe herrſchen muß. (Ein Officier in Berlin, der auf der Bibliothek arbeitete, fragte einen Cuſtos ſehr angelegentlich, ob er ihm ſagen könne, wo ein gewiſſer Hiskias den er eben finde, König geweſen ſei.) Der Verfaſſer ſcheut überhaupt alles zu ſehr, was nicht ſo klar wie Waſſer iſt, und ſteht, zuſtimmend und bekämpfend, noch mehr als gut in den Ueberlieferungen einer geſchwundenen Zeit der Spaldinge, Dräſeke, Reinhard u. A. — Intereſſant iſt beſonders der Abſchnitt über das Individualiſiren in der Predigt und die Anwendung von Geſchichten und Anecdoten. Darin hat K. mit Grund an alten und neuen Exempeln der Predigt manches getadelt, beſonders an Valerius Herberger S. 133. Auf S. 168 ff. giebt Herr Kirſch ein nützliches Verzeichniß von Schriften, aus denen ſich entweder Beiſpiele volksthümlicher Rede oder zu dieſem Behufe verwendbare Materialien gewinnen laſſen.

Die Reformation in Italien im 16. Jahrhundert. Aus dem Italieniſchen von M. Paul. Herausgegeben vom proteſtantiſchen Verein. Elberfeld, Reinhardt. 1861. 144 S. 8.

Ein Turiner giebt hier eine raſche Ueberſicht über die reformatoriſchen Beſtrebungen in Italien und ihre blutige Unterdrückung. Der Gegenſtand wird im Ganzen durch dieſes Büchlein nicht gefördert; doch iſt es friſch geſchrieben und mag in Italien viel wirken. Von der deutſchen Ueberſetzung läßt ſich ein beſonderer Nutzen nicht vorausſagen, auch abgeſehen davon, daß der Ueberſetzer einige Male auf die ordinäre, blos politiſche Auffaſſung der Reformation, die ſich im Original öfters bemerklich macht, tadelnd hinweiſen muß.

E. Boehmer, Liber genesis pentateuchicus. Halis, Sax. 1860.

Der Verfaſſer macht die vier Partieen, aus denen die Geneſis nach ſeiner Unterſuchung componirt iſt, durch verſchiedene Arten von Lettern deutlich, allerdings die beſte Art, wie dieſe kritiſche Hypotheſe als in die Augen ſpringend erſcheinen kann. In einem demnächſt herauszugebenden deutſchen Buche wird der gelehrte Verfaſſer ſeine Dispoſition der vier Beſtandtheile im Einzelnen rechtfertigen. Der Pentateuch iſt für die ganze heilige Schrift ſo außerordentlich wichtig, daß man nicht wohl zu viel Fleiß auf ſeine Bearbeitung, auch die kritiſche, verwenden kann, und gewiß ſchlägt dabei die kleine Schrift Böhmers einen praktiſchen Weg ein.

Herausgeber: Dr. W. Hollenberg.

Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkſtr. 7. — Gedruckt bei Guſtav Schade, Marienſtr. 16.

Zur theologiſchen, insbeſondere auch zur ethiſchen Principienlehre.

Auseinanderſetzung

mit Rothe's Gottesbegriff und Schöpfungsbegriff

von

Dr. J. P. Lange.

Da die genannten Begriffe die Ethik Rothe's begründen und beherrſchen, und von dieſer aus den Anſpruch machen, maßgebend für die neuere Ethik und Theologie überhaupt zu werden, ſo faſſen wir ſie am füglichſten hier in ihrer Verbindung ins Auge, und zwar den Gottesbegriff, wie er mit dem Begriff der Materie verknüpft iſt, den Schöpfungsbegriff nach ſeiner Beziehung zu dem Begriff der Perſönlichkeit. Vorläufig beſchränken wir uns auf die Kritik des Gottesbegriffs und des Schöpfungsbegriffs. Vielleicht kann ſpäter eine Kritik des Rothe'ſchen Begriffs von den Grundformen der ſittlichen Gemeinſchaft folgen.

Es erregt nun kein günſtiges Vorurtheil für die Einheit des ganzen Syſtems, wenn wir bemerken müſſen, daß die Lehre von Gott nach Anſchauungen von Philo, Jacob Böhme und Schelling, die Lehre von der Schöpfung und der Welt nach der Weiſe des Hegelſchen Proceſſes durchgeführt iſt, wie weiterhin die Lehre von den Grundformen der ſittlichen Gemeinſchaft nach Schleiermacherſchen Kategorieen. Ein ſolcher abhängiger Eklekticismus läßt immer noch Spielraum für die Bethätigung eines glänzenden dialektiſchen Talents und bedeutender Darſtellungsgabe; wie aber auf dieſe Weiſe eine originale Theologie oder gar eine neue Theoſophie zu Stande kommen ſollte, iſt nicht wohl einzuſehen. Rothe's beſte Verdienſte liegen in der Sphäre ſeiner Pflichtenlehre; d. h. da, wo er die ſpekulative Region verlaſſen hat und ſich in bekannteren concreten Gebieten bewegt.

I. Von Gott. Theol. Ethik, I. Bd., S. 50.

Zuerſt ſoll Gott als das reine, ſchlechthin beſtimmungsloſe Sein gedacht werden: das abſolute Weſen, das göttliche Weſen, die abſolute Subſtanz, der ſchlechthin verborgene Gott. „Und zwar nicht bloß für uns, ſondern auch für ſich ſelbſt, ſofern er nämlich in dieſem Modus ſeines Seins für ſich allein beharren, und ſein Weſen ſich nicht ſelber offenbar machen würde und könnte."

Dieſes Sofern hebt den vorigen Satz mehr als zur Hälfte auf. Iſt aber Gott für ſich ſelber zuerſt ein ſchlechthin verborgener, ſo kann er ſich auch ſein Weſen nicht ſelber offenbar machen. Kann er das Letztere, ſo iſt eine Potenz Gottes ausgeſprochen, die in keinem Moment oder Modus als wirkungslos zu denken iſt, womit alſo jener Modus des ſchlechthin beſtimmungsloſen Seins, des Verborgenſeins für ſich ſelber durchaus negirt iſt. Hat man einmal das qualitätsloſe Sein nach Philo (S. 52) adoptirt, ſo kann man nur mit philoniſchen Inconſequenzen und Sprüngen über daſſelbe hinaus kommen.

Der Uebergang Gottes in das beſtimmte Sein iſt nun nach Rothe folgender: Das abſolute beſtimmungsloſe Sein iſt das abſolute Nichts im poſitiven Sinne des abſoluten Nicht etwas, mithin ſtellt es ſich heraus als die

absolute Fülle des Seins. In dieſem muß denn auch das Etwas mit enthalten ſein, aber auf rein negative Weiſe. Mithin nur als — mögliches, ſchließt Rothe.

Iſt das Sein zuerſt abſolut beſtimmungslos, ſo widerſpricht jede weitere Beſtimmung über dasſelbe oder gar in demſelben ſeinem Begriff, am meiſten die Beſtimmung: es ſei das absolute Nichts. Iſt es das absolute Nichts, ſo verträgt es die poſitive Beſtimmung: das abſolute Nicht etwas, nicht. Das absolute Nicht etwas kann aber nicht mit einem Umwenden der Hand zur absoluten Fülle des Seins werden. Denn das abſolute Nicht Etwas negirt nicht nur jede Beſtimmtheit, es punktirt ſie; daher kann es unmöglich eine abſolute Fülle von unbenannten aber doch mit dem Worte: Fülle vorausgeſetzten Größen enthalten. Iſt aber einmal die absolute Fülle des Seins geſetzt, ſo iſt jedes Etwas verwirklicht vorhanden in der Fülle.

Nach Rothe iſt jedoch nunmehr Gott vermittelſt der realen Möglichkeit des abſoluten Etwas die absolute Potenz, die absolute Macht (das Sein können), aber dieſe Macht rein als ſolche gedacht. „Nun aber iſt der Gedanke einer abſoluten Macht, rein als ſolcher, d. h. als ſchlechthin ruhender ein innerer Widerſpruch der das Denken weiter forttreibt."

D. h. die abſolute Macht ſoll rein als ſolche gedacht werden, und auch rein als ſolche nicht gedacht werden können. Allerdings ein innerer Widerſpruch, der aber nicht das Denken weiter forttreibt, ſondern aufhebt.

Indeſſen wird hier das Denken auf der Baſis des Widerſpruchs weiter fortgetrieben. Der Fortſchritt macht ſich nun ſo, daß das abſolut reine Sein als abſolute Macht ſich ſelbſt negirt, und ſomit — über ſich ſelbſt hinausgeht. Dieſe Actualität Gottes beſteht nun darin, daß er ſich ſelber zum Werden beſtimmt.

Alſo hier erſt fängt das Werden Gottes an. Hier erſt, nachdem das Sein Gottes ſchon war, nachdem es in das Nichts übergegangen, zum Nicht etwas geworden, zur absoluten Fülle des Seins, und zur absoluten Macht. War das nicht alles ſchon ein ganz großartiges Werden? So iſt alſo dieſe abſolute Macht geworden, um zu werden. Sie ſoll ſich nun ſelber negiren, und damit ſoll ſie — über ſich ſelber hinausgehen. Sie ſoll über ſich ſelber hinausgehen, und damit ſoll ſich Gott zum Werden beſtimmen.

Und wie verhält ſichs mit dieſem Werden? Das absolute Sein iſt auf absolute Weiſe beſtimmt zum absoluten Werden, oder zum absoluten Proceß. Nun iſt aber mit dieſem Werden immer zugleich das Sein geſetzt, da es abſolutes Werden iſt. Mithin iſt Gott als die abſolute Einheit des Seins und des Werdens begriffen, d. h. als Leben, das abſolute Leben, der abſolute Lebensproceß.

Das abſolute Sein als ſolches braucht abſolut nicht zu werden, und hinwiederum kommt das abſolute Werden abſolut nicht zum abſoluten Sein. Dieſe Folgerungen liegen einfach in den Begriffen Sein, Werden. Wenn aber das abſolute Sein wirklich abſolutes Werden geworden wäre, ſo dürfte es nicht wieder mit dieſem zugleich gefordert und geſetzt werden, um das absolute Leben auszumachen.

Rothe nimmt hier Begriffe, die er dialektiſch in andere hat übergehen laſſen, wieder auf einmal zurück. Das Sein iſt in abſolutes Sein können übergegangen, und doch wieder das Sein. Das Sein können, oder die abſolute Macht iſt über ſich ſelbſt hinausgegangen, und doch wieder die reine Macht. Deßwegen, heißt es weiter, iſt Gott nun als abſolutes Leben causa sui.

Als causa sui vollzieht er nun den absoluten Lebensproceß. Er löst seine absolute Einfachheit auf; er unterscheidet sich von sich selbst, d. h. seinen Inhalt, das absolute Sein von seiner Form, der absoluten Reinheit, Bestimmungslosigkeit. Gott setzt das absolute Etwas, das in ihm beschlossen ist, als wirklich, indem er es von sich, und somit eben sich von sich selbst unterscheidet. Dies geschieht dadurch, daß er es sich vorstellt, es sich bewußt macht, es sich selbst denkt.

Ein Sein, das von seiner Form unterschieden wird, um lebendig zu werden, eine Form, die absolute Bestimmungslosigkeit heißt, ein Verwirklichen des Möglichen dadurch, daß es vorgestellt wird, zum Bewußtsein gebracht wird; — damit wird allerdings ein mehr als wunderbares Leben eingeleitet.

Indessen macht sich diese Verwirklichung des Möglichen näher so, daß Gott sich oder sein Sein einerseits zum Gesetztsein, andrerseits zum Gedachtsein bestimmt. Damit ist die Bestimmtheit des Realen und Idealen gewonnen; die zuvörderst in ihrer Einheit den specifischen Begriff des Geistes ausmachen. „Gott, das absolut reine Sein, indem er seine reine Potentialität actualisirt, bestimmt sich als Geist. Activ ist Gott als Geist; sein actuelles Sein ist sein Geist sein." Der Geist Gottes aber ist die Function des Absoluten, mithin absoluter Geist.

In dieser Function vollzieht sich das Unglaubliche, daß das Unterscheiden dem Denken, und das Denken dem Geiste vorangeht; abgesehen davon, daß nicht der Geist die Actualität macht, sondern die Actualität den Geist.

Auf dieser Basis der Actualität beginnt nun ein Entwickelungs-Proceß mit ausdrücklicher Ausschließung jeder Zeitvorstellung, eine vollständige Ausbreitung aller besonderen Momente des verwirklichten Etwas seins in Gott mit Ausschließung jeder Raumschranken; ein stufenweises, immer tieferes Differenziren — ohne alle Zeit- und Raumform. Aus diesem steten Differenziren ergiebt sich eine schlechthin vollständige Allheit der besonderen Bestimmtheiten in Gott. Alles zusammengefaßt aber ist Gott als der absolute Geist die absolut einheitliche, absolute Totalität des göttlichen Geistes. Totalität des Geistes! Das geistige Sein aber ist gedachtes und gesetztes Sein, nicht — selbst denkendes und selbst setzendes. D. h. Gott bestimmt sich zur absoluten Natur und zwar als werkzeuglicher oder organischer Natur.

Man muß beachten, daß hier durch ein Werden ohne Zeit, eine Ausbreitung ohne Raum, eine Stufenfolge ohne Raum und Zeit eine göttliche Natur sich vollzieht, die weder selbstdenkend noch selbstsetzend ist, sondern lediglich gedacht und gesetzt. Damit hat sich offenbar die göttliche Actualität vollkommen in sich selbst verfangen und verloren.

Wie natürlich ist es aber nun, daß auch hier „das Gott denkende Denken noch nicht stehen bleiben kann"? Gott bestimmt sich nämlich nicht nur einerseits zum Gedachten und Gesetzten, sondern auch andererseits zum Denkenden und Setzenden. Denn das Gedachte ist nur durch und für ein Denkendes oder Bewußtsein, und das Gesetzte, oder das Dasein nur durch ein Setzendes oder Thätiges. Daher ist die Actualität Gottes auch als ein sich selbst zum Subject Bestimmen Gottes zu denken.

Da sich erst die ganze „Totalität" des Geistes in Gedachtes und Gesetztes differenzirt hatte, so ist diese plötzliche Indifferenz des Differenten nicht ohne Schwierigkeit zu denken. Jedenfalls ist es sehr mißlich, daß das Gedachte dem Denkenden, das Gesetzte dem Setzenden, das Werkzeugliche dem Subject in dem Entwickelungsproceß entschieden vorangeht.

Genug, der Gedanke als sich selbst Denkender ist das Selbstbewußtsein und

dieſes in ſeiner Vollendung iſt die Vernunft. Das Geſetzte aber als ſich ſelbſt ſetzendes iſt die Selbſtthätigkeit. Und dieſe in ihrer Vollendung iſt die Freiheit. Beide aber ſind ſchlechthin ineinander und „in ihrer abſoluten Einheit die Perſönlichkeit.“ Als die Perſönlichkeit jedoch iſt Gott noch nicht Perſon; erſt die abſolute Einheit der göttlichen Natur und der göttlichen Perſönlichkeit iſt Perſon.

Das Reſultat des ganzen Proceſſes iſt, daß wir einen dreifachen Modus in Gott zu unterſcheiden haben, eine dreifache Form des Seins: das göttliche Weſen, die göttliche Natur und die göttliche Perſönlichkeit.

Schließlich wird nun dieſes durch ſich ſelbſt Werden Gottes als ein ſolches beſtimmt, welches in jedem Momente dem Sein Gottes ſchlechthin gleich, mithin das abſolute Werden oder das abſolute Leben iſt. Dieſer immanente Proceß hat weder Anfang noch Ende, er iſt ewig, oder ſchlechthin zeitlos.

So iſt alſo das beſtimmungsloſe Sein Gottes zum göttlichen Weſen geworden, die ſtufenweiſige Diremtion in Gott zur göttlichen Natur, die Aufhebung der Differenzirung oder die abſolute Punktualität der göttlichen Einheit zur göttlichen Perſönlichkeit.

Man begreift es freilich nicht, wie gerade das Weſen Gottes Beſtimmungsloſigkeit oder bloße Potenz ſein ſoll, da ſonſt der Begriff eines Weſens die ideelle Beſtimmtheit desſelben ausſpricht, wie die göttliche Natur ein ſtetes Sich in ſich ſelbſt Differenziren ſein ſoll, da die irdiſche Natur eben ſo ſehr und noch vielmehr in der Zuſammenfaſſung des Differenten als in der Differenzirung beſteht, wie endlich die göttliche Perſönlichkeit die abſolute Punktualität der Einheit ſein ſoll, da es das Weſen der ſittlichen Perſönlichkeit iſt, ſich von dem andern zu unterſcheiden, um ſich mit ihm zu vereinigen.

Deſto beſſer verſteht ſich die Verſicherung Rothe's, daß dieſer trinitariſche Gottesbegriff nicht der kirchliche Trinitätsbegriff ſein wolle, oder zu ſein meine, und daß bei demſelben von drei göttlichen Perſonen in Gott nach ſeinem Begriff durchaus nicht die Rede ſein könne (S. 77).

Die Gottesidee vollzieht ſich im Ganzen durch folgende Momente:

Das Weſen Gottes:
- a) Reines, ſchlechthin beſtimmungsloſes Sein.
- b) Das abſolute Nichts als das abſolute Nicht Etwas.
- c) Die abſolute Fülle des Seins.
- d) Die reale Möglichkeit des abſoluten Etwas, die reale Potenz.
- e) Die ſich abſolut actualiſirende, abſolute Macht.

Die Natur Gottes:
- a) Das abſolute Werden, oder der abſolute Proceß.
- b) Das abſolute Leben, der abſolute Lebensproceß.
- c) Das ſich von ſich ſelbſt Unterſcheiden Gottes.
- d) Die Einheit des Unterſchiedenen, des Ideellen und des Realen, des Gedankens und des Daſeins, der Geiſt.
- e) Die abſolut einheitliche, abſolute Totalität des abſoluten oder göttlichen Geiſtes.
- f) Das durch ſeine Differenzierung in ſich ſelbſt aus ſich ſelbſt heraus entwickelte Sein.
- g) Die abſolute und abſolut einheitliche Totalität des aus ſich ſelbſt heraus werdenden, nur gedachten und geſetzten werkzeuglichen oder organiſchen geiſtigen Seins in der vollſtändigen Ausbreitung ſeiner beſonderen Momente. Der abſolute geiſtige Naturorganismus.

Die Perſönlichkeit Gottes:
- a) Gott beſtimmt ſich zum Denkenden und Setzenden.
- b) Er beſtimmt ſich zum ſich in ſich ſelbſt reflectirenden Gedanken, und zum ſich in ſich ſelbſt reflectierenden Daſein; zum Selbſtbewußtſein und zur Selbſtthätigkeit.
- c) Die Vollendung des Selbſtbewußtſeins oder die Vernunft. Die Vollendung der Selbſtthätigkeit oder die Freiheit.
- d) Der abſolute Geiſt als die Einheit der Vernunft und der Freiheit.
- e) Der abſolute Geiſt unter dem Modus der Natur oder die abſolute Perſönlichkeit.

Da dieſe Conſtruction im Ganzen mindeſtens unbrauchbar ſein möchte, ſo fragt ſich, welchen Gewinn an denkbaren Beſtimmungen über den Geiſt, die Natur, die Perſönlichkeit wir dieſem dialectiſchen Spiel im Einzelnen noch entnehmen können.

1. Der Geiſt, heißt es S. 58 iſt wirkliche, d. i. abſolute Einheit des Ideellen und des Realen, des Gedankens und des Daſeins, das ſchlechthin Gedanke ſeiende Daſein und der ſchlechthin daſeiende Gedanke. Wer ſich dieſes Begriffs des Geiſtes nicht zu bemächtigen vermag, ſagt der Verfaſſer, dem iſt zu rathen, daß er ſich ſogleich hier von uns trenne. Ein dritter Fall aber wäre der, daß man die Beſtimmung zu allgemein, zu dürftig und zu ſchief fände. Zu allgemein — denn ſie paßt z. B. auf jedes Kunſtwerk. Das Kunſtwerk ſtellt einen Gedanken in einer Realität dar, iſt aber um deswillen nicht ſelber Geiſt, wohl aber ein Product des Geiſtes. Zu dürftig — denn mit der Combination des Ideellen und Realen iſt das eigentliche Weſen des Geiſtes noch nicht erreicht; jeder Jüngling kann nach dieſer Verbindung darauf Anſpruch machen, reiner Geiſt zu ſein. Zu ſchief — denn der Verfaſſer hat gerade die Einheit des Denkens und des Setzens, d. h. gerade die Actualität, die den Geiſt charakteriſirt, von ſeiner Beſtimmung ausgeſchloſſen, er will den Geiſt als etwas Ruhendes, als ein Product oder zu Producirendes (der barbariſche Ausdruck: „Geiſt produciren" kommt weiterhin vor) begreifen, und das ideelle Reale ſoll ebenſowohl Geiſt ſein, wie das reale Ideelle — eine Beſtimmung, womit der Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Natur ganz verwiſcht wird.

2. Die Natur. Natura kommt von nasci. Die Natur iſt das von Innen heraus durch innere Entwickelung Gewordene, im Gegenſatz gegen das blos von Außen her und nicht durch ſein eigenes immanentes Werden Gewordene, d. i. eben das blos Gemachte. Dieſe Definition iſt eine Beſchreibung des Lebens, paßt aber eben ſowohl auf die Entwickelung des geiſtigen wie auf die Entwickelung des natürlichen Lebens. Allerdings ſoll die Definition noch von dem Merkmal der Materialität abſehen, und auch auf die Natur Gottes paſſen. Daß es eine Natur Gottes gebe, iſt mit 2 Petr. 1, 4, was der Verfaſſer anführt, nicht bewieſen. Denn hier iſt von der Syntheſe des Göttlichen und der Natur in den vollendeten Gläubigen die Rede. Auch können die theogoniſchen Lehren der Theoſophen, Jacob Böhme ꝛc. nicht autoritätsweiſe als Beweis angeführt werden. Zwingli und Calvin, welche auch herbeigezogen ſind (S. 63), hatten noch keinen entwickelten Naturbegriff. Inſofern nun die Natur nach älteren Begriffen die Eigenthümlichkeit, die eigenthümliche Weſensart und Lebensfülle eines Subjects bezeichnet, wird man wohl von der Natur Gottes zu reden haben. Nicht aber, wenn die Natur im modernen Sinne begriffen wird als Gegenſatz des Geiſtes, als ein unfreies, geſetztes, in beſtimmten Zeitmomenten ſtufenweiſe ſich vollziehendes Werden. Bei einer Verhandlung über den Begriff der Natur hätten aber dergleichen Unterſcheidungen nicht fehlen dürfen, wenn nicht die Gefahr der ärgſten Begriffsverwirrung eintreten ſollte.

3. Die Perſönlichkeit. Selbſtbewußtſein und Selbſtthätigkeit in ihrer abſoluten Einheit ſind Perſönlichkeit, oder auch Subject, oder auch Individualität. — Die Perſönlichkeit als ſolche iſt aber nicht „die abſolute Punktualität der abſoluten Einheit", denn das iſt der Charakterzug der Individualität; die Perſönlichkeit dagegen iſt der Ausdruck des Allgemeinen, des Unendlichen in individueller Charakterbeſtimmtheit.

II. Von der Materie. S. 85.

„Indem Gott ſich als Perſönlichkeit, d. h. als Ich beſtimmt, denkt und ſetzt er eo ipso zugleich ſein Nicht-Ich, ein Anderes, welches Nicht-Gott iſt." Der

Begriff der Persönlichkeit oder das Ich involvirt nämlich nothwendig, daß das Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzt. Zwar nicht etwa entsteht das Ich, am wenigsten das absolute vermöge einer solchen Contraposition nach Außen hin — hiermit aber ist ihm mit absoluter Nothwendigkeit zugleich der Gedanke seines Nicht-Ich gegeben. Damit ist unmittelbar die Absolutheit Gottes aufgehoben. Denn dieses Nicht-Ich Gottes, dieses Nicht-Gott ist ja eben als Solches, d. i. als Gegensatz Gottes eine Negation oder Schranke Gottes. Dieses Setzen des Nicht-Ichs ist die Welt; diese aber erscheint zuvörderst weiterhin S. 93 als primitive Setzung der Materie. (S. 93.) „Es ist ein sinnvoller Gedanke Philo's, wenn er die Welt als den Schatten Gottes betrachtet S. leg. allegor. III. §. 31." Die Präcisirung des Gegensatzes S. bei Rothe I, S. 126. Dieser Gegensatz zerfällt selbst wieder in Nichtsein und Materie; ist also auch mit sich selbst im Streit, wie mit Gott.

Hier tritt der Grundfehler der Rothe'schen Ethik (und Dogmatik) ganz unverholen zu Tage, wie er freilich schon in seiner theogonischen Construction des Gottesbegriffs angelegt ist. Es ist richtig, daß ein Ich sich nicht denken oder setzen kann ohne zugleich seinen Gegensatz zu denken und zu setzen. Aber dieser Gegensatz ist eben ein Sich von sich selbst unterscheiden in einem Du, und sich mit mit diesem unterschiedenen Du in Eins zusammenschließen, was das Wesen der Persönlichkeit constituirt. Bedarf die Persönlichkeit ein Nicht-Ich zu ihrem Gegensatz, so wird sie in Ewigkeit als Persönlichkeit nicht fertig. Sie ist ohne Ende in den Widerspruch verwickelt, daß sie das Nicht-Ich immer wieder setzen und immer wieder aufheben muß. Es rächt sich hier also vollkommen, daß Rothe mit dem zweideutigen formalen Begriff des bestimmungslosen Seins seine theosophische Dialectik begonnen hat, statt mit dem Begriff der Persönlichkeit den Anfang zu machen. Hätte er den Begriff der absoluten Persönlichkeit, die ewig in sich selbst vollendet ist, und gleichwohl ewig sich in sich selbst vollzieht (aber nicht in der Form ringenden Werdens, sondern seliger Lebensbewegung), zu seinem Ausgangspunkte gemacht, so hätte er in der Einen absoluten Persönlichkeit auch „die drei Personen", die drei Bestimmtheiten des göttlichen Wesens erkannt, die er als unhaltbar bei Seite läßt, um auf dem abschüssigen Terrain einer Vorstellung der Selbstvollziehung Gottes, die zugleich ihre Selbstnegirung sein soll, eines Persönlichwerdens, das sich mit jeder Position in die Schranke einer Negation einengt, sein System aufzuführen.

Mit diesem ersten Satz sind folgende Consequenzen entschieden:

1. Die Persönlichkeit kommt nicht zu ihrer Absolutheit, weil sich ihre Negation mit ihrer Selbstvollziehung von Ewigkeit zu Ewigkeit forterzeugen muß.

2. Die göttliche Persönlichkeit wird auch innerlich dadurch verdunkelt, daß sie sich im Widerstreit von Anfang an auf ihr Nicht-Ich beziehen muß, statt sich in Liebe und Frieden auf ein persönliches Du zu beziehen.

3. Die Materie selbst wird von vorn herein falsch bestimmt, a) indem sie nicht als eine Geistesthat des in sich vollendeten Gottes frei gesetzt, und zur organischen Vorbedingung der Stufenleiter des creatürlichen Lebens gemacht wird, sondern als die ewige Verneinung Gottes mit der Selbstbejahung Gottes nach einer Fatalität, die über der Geburt der Persönlichkeit waltet, zugleich auftritt, um sich durchweg als das dem Geiste widerspenstige Element zu erweisen; b) indem sie überhaupt als abstracte Materie rein für sich auftritt, nicht aber im Gefolge und im Dienste lebendiger creatürlicher Bildungen. Fortan zieht sich der graue Faden dieser geistwidrigen, dualistisch gefaßten Materialität durch das ganze System hindurch, um jedes einzelne Moment desselben, insoweit es principiell oder religions-

philoſophiſch beſtimmt iſt, zu trüben oder zu verdunkeln. Daß die Materie nach Rothe recht ſchlimm ſein müßte, ergiebt ſich ſchon daraus, daß ſie ſofort mit ihrem Entſtehen die Abſolutheit Gottes aufhebt, (S. 86 vgl. J. Müller, die Lehre von der Sünde, I, S. 195), daß ſich Gott gegen dieſelbe nur abſolut antithetiſch und repellirend verhalten kann[1]) (Ueber das Frommſein der Materie vgl. m. poſitive Dogmatik S. 357); daß endlich die ſittliche Entwickelung des natürlichen Geſchlechts von vorn herein nicht die normale ſein kann (Rothe II, S. 210), weil die menſchliche Perſönlichkeit ſchon von Anfang in widerrechtlicher Weiſe in die Abhängigkeit von ihrer menſchlichen Natur gerathen iſt (S. m. poſit. Dogm. S. 486).

4. Es iſt übrigens nicht abzuſehen, wie die Aufhebung der Materie jemals gelingen kann. Da Gott von Ewigkeit her ſich ſelbſt bejaht, und das Maß ſeiner Selbſtbejahung das Maß ſeiner Selbſtverneinung ſein muß, ſo ſteht die Materialität der Welt nothwendig immer wieder da in ihrer vollen, verjüngten Macht.

5. Daher iſt es auch nicht abzuſehen, wie die Welt allmählich entſtehen ſoll, zeitlich ſein ſoll (I, S. 93), während die Selbſtſetzung Gottes eine ewige iſt. Es genügt nicht, daß die Schöpfung als eine endloſe und anfangsloſe beſtimmt wird (S. 100). Hat man ſich den Proceß der Selbſtbejahung Gottes mit Ausſchluß jeder Zeitvorſtellung zu denken (S. 59) und iſt mit dieſer Selbſtbejahung zugleich der Gedanke des Nicht-Ich gegeben (S. 85) alſo die Abſolutheit Gottes aufgehoben, und muß Gott dieſe unmittelbar auch wiederherſtellen, indem er es als weſentlich zugleich ſelbſt denkt (d. h. die Welt ſchafft S. 86), ſo muß die Ewigkeit der Materie durchaus gleich ſein der Ewigkeit Gottes und die Ewigkeit der Welt gleich der Ewigkeit der Materie. Bleibt das organiſirte Werden der Welt einen Augenblick hinter dem ewigen Werden der Materie zurück, ſo iſt die Abſolutheit Gottes für dieſen Augenblick aufgehoben; ja es mangelt fort und fort ſo viel daran als an der vollkommenen Aufhebung des Nicht Gott (Materie) durch das Er ſelbſt (die organiſche Schöpfung) mangelt. (Die Anmerkung S. 92 hebt dieſe Folgerung nicht im mindeſten auf.)

III. Die Schöpfung der Welt.

Gott muß ſeine Abſolutheit feſthalten, indem er ſie, wie ſie aufgehoben wird, unmittelbar auch wieder herſtellt. Dies aber kann er nur dadurch, daß er jenes ſein Nichtich als bloßes Nichtich (hier wird unerwartet das antagoniſtiſche Nichtich zu einem bloßen Nichtich) von ihm aufhebt, indem er es als weſentlich zugleich Er ſelbſt (ſein Ich) denkt und ſetzt, — alſo als ſein Nichtich, in welchem er ſelbſt iſt, als einen Nicht-Gott, in welchem Gott ſelbſt iſt. Denn ſo (man beachte das Gewicht dieſes: ſo) iſt es dann für ihn keine Schranke mehr, ungeachtet es ſein anderes iſt (S. 86).

Allerdings keine Schranke mehr, wenn es mit dem „ſo" ſeine Richtigkeit hätte. Aber die Schwierigkeit muß doch darin liegen, das contraponirte Nichtich als Er ſelbſt zu denken und zu ſetzen, den Schatten als das Licht. Die Denkbarkeit dieſes Problems iſt mit einem einfachen ſo nicht bezeichnet, es ſteht mit ihr ſo, ſo! Das So iſt die allerkühnſte Behauptung, welche die Miene macht, der ſelbſtverſtändlichſte Beweis zu ſein. Nun aber ſoll ſogar das Ich in ſeinem Nichtich als ſeinem Du ſein eignes Sein haben. Damit tritt die Beſtimmtheit der göttlichen Liebe hervor (S. 90).

[1]) Das μὴ ὄν der Griechen und gelechiſchen Gnoſtik verhält ſich doch nur blind und ſpröde gegen den demiurgiſchen Geiſt; nur die rein dualiſtiſch gefaßte Materie des Paeſismus und perſiſchen (Manes) wie überhaupt des orientaliſchen Gnoſticismus verhält ſich rein widerſpenſtig, d. h. böſe und ſataniſch wider den Geiſt.

Als Liebe zum Nichtich? Gegen das Nichtich kann ſich ja Gott nur repellirend verhalten.

Die Schöpfung iſt ſonach freilich ein ſchlechthin nothwendiger Act Gottes (S. 91). Dieſe Nothwendigkeit iſt zwar eine perſönliche, oder wie man gewöhnlich ſagt, eine moraliſche; dies benimmt ihr aber nichts von ihrer Strenge.

Wohl aber ſollte ihr das den Zug der Unfreiheit, oder auch nur der Gebundenheit durch eine fataliſtiſche Conſequenz benehmen. Die Nothwendigkeit, womit Gott die Welt ſchafft, iſt Eins mit der Freiheit in der Liebe; nicht aber iſt ſie Eins mit der Nothwehr, welche ihm das Syſtem andichtet, nach welchem Gott ſich der Negation, die in der Materie liegt, erwehren muß; ſie iſt nicht eine Nothwendigkeit, welche phyſiſch oder phyſiologiſch über Gott waltete, alſo überhaupt nicht Nothwendigkeit im engeren Sinne. Dies ſagt auch Rothe: ſie ſei ein ſchlechthin durch ſich ſelbſt beſtimmt werden Gottes, alſo abſolute Freiheit; es iſt aber nicht einzuſehen, wie dies zu der Folgerung paßt, um ſich als Gott zu bejahen, muß er die Materie ſetzen, um ſich als Gott zu behaupten, muß er die Materie aufheben.

Weil Gott (heißt es weiter) als der abſolute Geiſt Schöpfer iſt unter der Doppelbeſtimmtheit einerſeits der göttlichen Natur und andererſeits der göttlichen Perſönlichkeit, ſo ſetzt er auch in der Schöpfung und durch ſie die Creatur unter der Doppelbeſtimmtheit einerſeits der Natur, d. i. der einheitlichen Totalität des aus ſich ſelbſt heraus werdenden nur gedachten und geſetzten werkzeuglichen oder organiſchen Seins, in der vollſtändigen Ausbreitung ſeiner beſonderen Beſtimmtheiten oder Momente, und andererſeits der Perſönlichkeit, d. i. der vollſtändigen Concentration dieſer ſeiner beſonderen Beſtimmtheiten oder Momente zu ihrer ſelbſt denkenden und ſetzenden concreten Einheit. In dieſer Welt, wie ſie hier als vollendet genommen iſt, hat Gott als göttliche Natur und als göttliche Perſönlichkeit ſein Sein (S. 95). Inwiefern ſein Sein? Die Welt iſt allerdings eine unendliche, aber das ſie conſtituirende creatürliche Sein iſt ausnahmslos ein endliches. Sofern ſie eine Welt endlichen Seins iſt, iſt ſie das Andere Gottes, ſofern ſie eine unendliche Welt endlichen Seins iſt, kann ſie Gott adäquat ſein, und die Fülle ſeines actuellen Seins in ſich aufnehmen (S. 96). — Der Proceß der Schöpfung iſt demzufolge ein Proceß der Weltwerdung Gottes des Geiſtes; nämlich einerſeits ein Proceß der Kreatürliche Natur Werdung der göttlichen Natur, und andererſeits als ein Proceß der Kreatürliche Perſönlichkeit Werdung der göttlichen Perſönlichkeit.

Es ſcheint ein Widerſpruch, wenn Gott als der abſolute Geiſt ſchaffen, und doch unter einer Doppelbeſtimmtheit ſchaffen ſoll. Gott ſchafft in der Einheit des Geiſtes, alſo auch des Actes und des Mediums, nämlich des Logos. Es iſt ferner eine Schlefheit, wenn die Parallele Natur und Perſönlichkeit dadurch, daß ſie auf ein nicht zu erweiſendes Analogon in Gott zurückgeführt wird, verewigt wird, da ſchon die Erfahrung lehrt, daß die Natur eine aufſteigende Linie bildet, die ſich in der Perſönlichkeit recapitulirt; weil eben die Perſönlichkeit das ideale Princip der Natur bildet. Es iſt endlich ein pantheiſtiſcher unhaltbarer Zug, wenn der Begriff der Weltſchöpfung Gottes gleich geſetzt wird mit dem Begriff einer Weltwerdung. Allerdings heißt es im Centrum des Lebens: der Logos ward Fleiſch, aber ſo unterſchieden der Logos vom Vater iſt, ſo unterſchieden iſt ſeine leibliche Natur von der alten creatürlichen Form der Dinge; ſie iſt beſtimmt, die Creatur eben ſo ſehr in Gott zurückzuführen, als ſich Gott mit ihr verſenkt hat in die Welt, während nach unſerem Verf. ein Punkt eintreten ſoll, wo die göttliche Natur und die göttliche Perſönlichkeit ſchlechthin intramundan ſind (S. 99); obſchon das göttliche Weſen ſeinem Begriff zufolge ſchlechthin außerweltlich ſein ſoll (S. 105).

Auf der einen Seite, lautet die Lehre von der Schöpfung weiter, iſt der Proceß dieſer Weltwerdung ſchlechthin ſich vollendend; der Schöpfungsproceß erreicht ſein Ziel vollſtändig; es tritt in ihm irgend einmal ein Punkt ein, mit welchem Gott als Geiſt oder als Perſon ſein Sein ſchlechthin vollſtändig in der Welt hat. Auf der anderen Seite aber können wir den Schöpfungsproceß, ſofern er ja ein Proceß iſt, vermöge deſſen Gott die Creatur ſich ſelbſt (nämlich als Geiſt) adäquat ſetzt, auch wieder ſchlechterdings nur als einen ſchlechthin unvollendbaren und ſich nicht vollendenden denken (S. 99).

Schlechthin vollendend, ſchlechthin unvollendbar — beides iſt ſchlechterdings zu denken nach Rothe, aber — ſchlechterdings doch auch nicht miteinander denkbar.

Rothe beſtimmt demnach die Schöpfung als endloſe, und ebenſo als anfangsloſe, leugnet dagegen daß ſie eine ewige ſei (S. 100). Anfangslos und endlos, trotz des Attributs der Zeitlichkeit; nicht ewig aber trotz des Attributs der Göttlichkeit!

Was das Verhältniß der göttlichen Weltregierung zur Weltſchöpfung betrifft, ſo will ſich Rothe die Coordination beider Begriffe nicht gefallen laſſen. Die Weltregierung ſoll nur eine beſondere Seite der Weltſchöpfung ſein, welche als ſolche die geſammte emanente (?) Wirkſamkeit Gottes überhaupt befaſſen ſoll. Aus dem Verhältniß der göttlichen Weltregierung zur menſchlichen Freiheit in ihren Schwankungen vor der Vollendung ſoll ſich ergeben, daß Gott in Beziehung auf dieſe Freiheit nicht allwiſſend, d. h. überhaupt nicht allwiſſend ſei. (S. die Verhandlung über dieſe Frage mit J. Müller S. 119.) Da in der Welt alles Phyſiſche bedingt iſt durch das Ethiſche, ſo iſt mit dem Vorauswiſſen der freien Acte das Vorauswiſſen Gottes überhaupt aufgehoben. Iſt der Begriff des Vorauswiſſens in erſterer Beziehung allerdings ſchwierig, ſo hat man ſich mit Scotus Erigena zur Idee der ewigen Gegenwart zu erheben, keineswegs aber ein Nichtvorauswiſſen an die Stelle zu ſetzen. Allein ein überzeitliches Schauen Gottes, worauf Müller hingewieſen hat, iſt für Rothe „ein leeres Wort.“ Wenn aber doch Gott überzeitlich iſt, ſo müßte er überzeitlich ſein, ohne zu ſchauen.

Faſſen wir nun den Proceß der Weltſchöpfung ins Auge. (S. 125 ff.)

1. Der primitive Act. Contraposition des Nichtichs Gottes. Es iſt einerſeits abſolut Nichtſein (μὴ ὄν); andererſeits abſolut Nichtgeiſt, Materie, die bloße, reine Materie (abſolut Nichtnatur, abſolut Nichtperſönlichkeit).

2. Die Materie iſt das abſolut Nichtgedachte, aber als gedacht, das Nichtding, der Raum, der ſchlechthin abſtracte Raum. — Die Materie iſt das abſolut Nichtgeſetzte, aber als geſetzt, die Zeit, die ſchlechthin abſtracte leere Zeit; die Null.

Alſo hat ſich recht ſeltſam die Materie, die materia bruta, in die rein abſtracten Begriffe Raum und Zeit aufgelöſt.

In dieſer reinen Materie giebt nun Gott ſich als Natur und göttliche Perſönlichkeit ſein Sein. Es beginnt alſo das poſitive Schaffen Gottes, aber als Denken und Setzen Gottes in der Materie; der Grundtypus des Geſchaffenen bleibt daher die Endlichkeit, d. h. die Beſtimmtheit des Nichtſeins an dem Sein. Gott ſchafft aber in der Weiſe, daß er ſein Denken und Setzen auf das bereits vorhandene creatürliche Sein richtet, und die erſt hervorzubringende Creatur aus der bereits hervorgebrachten entwickelt. In ſolcher Geſtalt folgen die immer höher ſteigenden Bildungsſtufen aufeinander. Einen Sprung kann es in dieſer Stufenleiter nicht geben.

Wir haben dieſen dialectiſchen Proceß zu beobachten: (S. 136 ff.)

1. Die Materie ging auseinander in Zeit und Raum. Zeit und Raum ſind zugleich wieder in Einung geſetzt in der Aeonenwelt. Hebr. 1, 2 ſoll der Ausdruck οἱ αἰῶνες als ein durchaus abſtracter Begriff auftreten, als die Indifferenz von Raum und Zeit.

2. Die Aeonenwelt verzweigt ſich als ein durch die Zeit beſtimmter Raum in die Ausdehnung; als eine durch den Raum beſtimmte Zeit in die Bewegung. Die unmittelbare Einigung und Indifferenz Beider iſt der Aether. Dieſer iſt der eigentliche Begriff deſſen, was die Alten das Chaos nannten.

3. Verzweigung des Aethers. a) Die durch die Bewegung beſtimmte Ausdehnung iſt die Attraction und Repulſion, die Welt der Atome. b) Die durch die Ausdehnung beſtimmte Bewegung iſt die Schwere. c) Die unmittelbare Einigung: das Weltgebäude, die mechaniſche oder aſtronomiſche Natur.

4. Das Weltgebäude. a) die durch die Schwere beſtimmten Atome: der Stoff. b) Die durch die Atome (oder Attraction und Repulſion) beſtimmte Schwere: die Kraft. c) Die unmittelbare Einigung: die elementariſche oder die chemiſche Natur. (Ueber Stoff und Kraft S. 143.)

5. Die elementariſche Natur. a) Der durch die Kraft beſtimmte Stoff: der Körper. b) Die durch den Stoff beſtimmte Kraft: die Individualität oder die Geſtalt. c) Die unmittelbare Einigung: die mineraliſche Natur.

6. Die mineraliſche Natur. a) Der Körper durch die Individualität (Geſtalt) beſtimmt: der Organismus. b) Die Individualität durch den Körper beſtimmt: das Leben. c) die unmittelbare Einigung: die vegetabiliſche Natur.

7. Die vegetabiliſche Natur. a) Der durch das Leben beſtimmte Organismus: der Leib. b) Das durch den Organismus beſtimmte Leben: die Seele. c) Die Einheit Beider: das noch unentwickelte Thier.

8. Das noch unentwickelte Thier. a) Der Leib als beſeelter Leib durch die Seele als Bewußtſein beſtimmt. b) Die Seele, die wahrhaft beleibte, mit Lebenswerkzeugen ausgeſtaltete, durch den Leib beſtimmt als Thätigkeit (der Leib alſo Sinn und Kraft, die Seele alſo Empfindung und Trieb). c) Das entwickelte Thier. Das entwickelte Thier iſt der vollendete Natur-Organismus.

9. Die thieriſche Seele. a) Das Bewußtſein durch die Thätigkeit beſtimmt erhebt ſich zum Selbſtbewußtſein näher beſtimmt der Verſtand. b) Die Thätigkeit, durch das Bewußtſein beſtimmt, erhebt ſich zur Selbſtthätigkeit, näher beſtimmt der Wille (S. 167). c) Die unmittelbare Einigung oder Indifferenz des Selbſtbewußtſeins oder des Verſtandes, und der Selbſtthätigkeit oder des Willens — die Perſönlichkeit. — Auf dieſem Punkte der geſchöpflichen Stufenleiter, wo die Perſönlichkeit in ihr hervorbricht, ſehen wir die Materie durch die ſchöpferiſche Wirkſamkeit Gottes weſentlich über ſich ſelbſt hinausgeführt. Die Materie hat hier ihr eignes Gegentheil aus ſich ſelbſt herausgeboren. — In dem Ich iſt durch die fortgeführte Organiſation die Autonomie ſeines materiellen Lebens eingeſchläfert. Und eben darauf beruht cauſaliter ſeine perſönliche Beſtimmtheit oder ſeine Perſönlichkeit (S. 171).

10. Aber freilich iſt die Creatur als dieſe Einheit von creatürlicher Natur und creatürlicher Perſönlichkeit in ihrer Wechſelwirkung auf dieſem Punkte nur erſt als materielle vorhanden. Die weitere Aufgabe iſt: die ſo in ihrer weſentlichen Vollſtändigkeit vorhandene Creatur aus der Materie in den Geiſt umzuſetzen. Der Menſch, wie ſein Begriff ſich hier ergiebt, iſt der natürliche Menſch, der Menſch als reines Naturweſen. Der natürliche Menſch als ſolcher iſt das perſönliche oder menſchliche Thier und nichts darüber hinaus (S. 114). — Der natürliche Menſch iſt Einheit des Thiers und der Perſönlichkeit. Hier tritt zum erſten mal der Fall ein innerhalb der Stufenleiter der Creatur, daß die Perſönlichkeit als ein weſentlich nicht mehr materielles ſondern übermaterielles Sein, ein ſpecifiſch höheres iſt als das andere, die materielle Natur. Nun liegt in dem Begriffe Beider die Forderung, daß nur die Perſönlichkeit die materielle Natur beſtimme, keineswegs aber auch ihrerſeits durch die materielle Natur beſtimmt werde. Der Verfaſſer weiß ſich nämlich das Beſtimmtwerden der Perſönlichkeit durch die materielle Natur nur als ein ſchlimmes zu denken, und das Verhältniß zwiſchen Beiden muß ſich alſo umkehren. Die materielle Natur muß von der Perſönlichkeit beſtimmt, und dadurch dieſer zugeeignet werden. Hier tritt der Begriff der ſittlichen Zueignung ein, und mit ihm kündigt der Begriff der Aneignung ſich an.

Offenbar bricht der dialectiſche Proceß hier in der Spitze des Syſtems zuſammen, und ſein Sturz zertrümmert die ganze Unterlage. Obwohl wir denſelben für ein dialectiſches Spiel halten, gilt es doch den Verſuch, das Syſtem auch in ſeiner Spitze conſequent durchzuführen. Der natürliche Menſch alſo, würden wir folgern, differenzirt ſich in das Thier und in die Perſönlichkeit. a) Die von dem Thier beſtimmte Perſönlichkeit iſt die Sollicitation, die ſittliche Prüfung. b) Das von der Perſönlichkeit beſtimmte Thier iſt die ſittliche freie Entſcheidung. c) Reſultat: Unmittelbare Einheit beider: das ſittliche Leben.

Mit der letzten Beſtimmung der Zueignung der Natur an die Perſönlichkeit jedoch hat der Verfaſſer den Begriff des Sittlichen im weiteſten Sinne des Worts nach ſeiner Auffaſſung erreicht. Es iſt nämlich die wirkliche (mithin innere) Einheit der Perſönlichkeit und der materiellen Natur als durch jene ſelbſt vermöge ihrer ſie beſtimmenden Function auf dieſe geſetzte; oder kürzer: die Einheit der Perſönlichkeit und der materiellen Natur als Zugeeignetſein dieſer an jene.

Der Rothe'ſche Schöpfungsbegriff iſt nach einer Vorausſetzung durchgeführt, welche entſchieden verwerflich iſt, nach einer Methode aber, die man eben ſo als veraltet wie als unhaltbar von Haus aus bezeichnen kann.

Die Vorausſetzung iſt ſchon zur Sprache gekommen. Gott muß ſein Nichtich, die Materie ſetzen, indem er ſich ſelber ſetzt. Er muß die Welt ſchaffen, um die Materie aufzuheben. D. h. der ſchöne Bau der Welt iſt nach Rothe ein Nothbau für die abſolute Exiſtenz Gottes, hineingebaut in das heterogene Element der Materie, wie nach ihm die Kirche nur ein Nothbau für die Exiſtenz des Chriſtenthums ſein ſoll, hineingeſtellt in die heterogene Sphäre des Staats. Die Materie aber zieht ſich durch die Lebensbildung der Welt und durch den Menſchen ſelbſt als ein geiſtwidriges widerwärtiges und unheimliches Weſen hindurch. Während ſie nach den Materialiſten die Stelle Gottes einnimmt, wird ſie hier zur eigentlichen Lebensſphäre des Satans.

Was nun den dialectiſchen Proceß der Schöpfung anlangt, ſo iſt es die Hegelſche Weiſe, den Begriff in zwei Antitheſen zu zerlegen und dann wieder in einem höheren Begriff zuſammengehen zu laſſen. Daß hier allemal das Reſultat erſchlichen werden muß, wenn die Dialectik vom Fleck kommen will, iſt jetzt wohl ſo ziemlich anerkannt. Nach der gewöhnlichen Erfahrung nämlich vollzieht ſich die Differenzirung eines Begriffs und die Aufhebung deſſelben etwa ſo: Das Waſſer differenzirt ſich in Waſſerſtoff und Sauerſtoff; ihm unmittelbar Einigung iſt — das Waſſer. Nach Hegelſcher Dialectik könnte es die Luft oder das Feuer oder ſonſt etwas ſein; je nachdem das Ziel iſt, nach dem man hinaus will. Es iſt eine Methode, welche dem dialectiſchen Proceß des Tiſchrückens ganz verwandt iſt. Die Intention der Bewegung und Richtung wirkt auf den Druck der Hände unwillkürlich ein, und ſo fängt der Tiſch an zu gehen und zu laufen nach einer beſtimmten Seite hin. Faſſen wir darauf hin die Bewegung des dialectiſchen Proceſſes der Schöpfung ins Auge. In dem erſten Stadium haben wir die Materie, im zweiten die Aeonenwelt, in dem dritten — das Chaos; und dann erſt in der dritten Antitheſe — die Atome, erſt in der vierten Antitheſe — den Stoff. Die Bewegung will offenbar noch nicht recht von der Stelle. Nun aber iſt die elementariſche Natur erreicht, und die Bewegung geht ſchnell von Statten durch die allerdings nicht ganz richtig beſtimmten Naturſtufen aufwärts; am Ende geht es ſogar mit einem Sprung vom Thiere fort zum Menſchen.

Der erſte Irrthum in dieſem Verfahren iſt die Vorausſetzung der generatio aequivoca, d. h. der unmittelbaren Erzeugung des höhern Lebens aus dem niedern. Es macht gar keinen Unterſchied, ob man die Bewegung unter dem Denken und Setzen Gottes auf den Gegenſtand als ein Zerſetzen und Wiederzuſammenſetzen deſſelben zu Stande kommen läßt. Das Denken Gottes iſt das Denken der Wahrheit ſelbſt; es verändert ſein Object nicht in dialectiſchem Spiel, es fixirt dasſelbe. Das Denken Gottes hat ſeit Jahrtauſenden das Sandkorn als Sandkorn gedacht; trotzdem oder vielmehr eben darum iſt das Sandkorn Sandkorn geblieben. Nach dem bibliſchen Schöpfungsbegriff wie nach der jetzigen Naturwiſſenſchaft iſt jede Schöpfung einer höheren Naturſtufe durch ein neues Princip bedingt, was die Bibel nach

ſeiner idealen Seite bezeichnet als einen neuen Schöpfergedanken in einem neuen Schöpferwort, die Naturwiſſenſchaft nach ſeiner realen Seite als ein neues ovum. »Omne vivum ex ovo!« (Harvey.)

Der zweite Irrthum iſt die Vorſtellung, daß die Gegenſätze in welchem ſich das Leben in beſtimmten Stufen von beſtimmten Principien aus entwickelt, als negative, einander negirende, in antithetiſcher Weiſe auflebende und zu einer neuen Beſtimmung forttreibende ſeien; das mag von ethiſchen Entwickelungen gelten, es gilt nicht von ontologiſchen. Dieſe Hegelſche Vorausſetzung hat freilich Rothe in ſeiner Dialectik des Schöpfungsproceſſes nicht rein feſtgehalten und feſthalten können. Zeit und Raum können ſich nicht antagoniſtiſch zu einander verhalten; die Atome und die Schwere ſind ſogar gewaltſam auseinander geriſſen, der Körper und die Geſtalt ſuchen einander; noch ſtärker der Organismus und das Leben, der Leib und die Seele, das Bewußtſein und die Thätigkeit, das Selbſtbewußtſein und die Selbſtthätigkeit. Daraus ergiebt ſich aber nur ſo viel, daß hier auch die Differenzirungen nicht als conſequente Begriffszerlegungen auftreten können. Wir müſſen billig ſtaunen, wenn wir ſehen, wie hier die materia bruta plötzlich in die zwei ideellen Formen: Zeit und Raum auseinandergeht, in einen Raum, dem ſogar noch die Ausdehnung fehlt, in eine Zeit, der ſogar noch die Bewegung mangelt; daß dann mit dem Einswerden von Zeit und Raum ſchon die Aeonenwelt fertig iſt, und daß weiterhin dieſe Aeonen wieder zergehen in die abſtracten Begriffe Ausdehnung und Bewegung; daß der Aether ſich in Atome, die als ſolche ohne Schwere ſind und in eine Schwere, die ohne Atome iſt, auflöſen ſoll; daß ferner das Weltgebäude in die Antitheſe Stoff und Kraft auseinander fallen ſoll, wie vorhin die Aeonenwelt in die Antitheſe Ausdehnung und Bewegung auseinander gefallen iſt. Wir wollen dieſen Differenzirungen nicht weiter nachgehn; offenbar kennt die Bibel andere Gegenſätze. Der Geiſt und der bildungsfähige, flüſſige Stoff; das Licht und die concrete Finſterniß, d. h. die irdiſche Maſſe; der Aether und die flüſſige Erdſphäre; das Waſſer und das Land; der Gegenſatz des Samens und der Frucht; die Sternwelt und die Erdenwelt; der Gegenſatz des Männlichen und des Weiblichen in der thieriſchen Welt; der Gegenſatz des Göttlichen und des Kreatürlichen in der menſchlichen Natur. Mit ähnlichen harmoniſchen Gegenſätzen operirt die empiriſche gediegene Naturwiſſenſchaft; wie z. B. dergleichen ſind: das Licht und die elementaren Bildungen, die poſitive und die negative Electricität, Sauerſtoff und Stickſtoff, Säuren und Alkalien, männliche und weibliche Organiſationen.

Die conſtituirenden Begriffe des Rothe'ſchen Schöpfungsproceſſes beruhen auf einer falſchen Vorausſetzung, wie wir geſehen haben, die Differenzirungen kommen durch conſtruirende Phantaſie zu Stande, die Art und Weiſe aber, wie ſich die differenzirten Producte vereinigen, beruht auf dem bekannten dialectiſchen Trugſchluß, der die beiden Theſen der Antitheſe in eine höhere Syntheſe hinüberſpringen läßt. Wenn Zeit und Raum auf einander beſtimmend wirken, ſo ſoll daraus die Aeonenwelt werden. Abgeſehen davon, daß die Aeonenwelt die ganze Weltentfaltung nach ihrem tiefſten Begriff bezeichnet, alſo des Höchſten, was von der Gott entgegengeſetzten Welt geſagt werden kann, ſo kann ebenſowenig die Zeit als Zeit am Raum etwas ändern, wie der Raum als Raum an der Zeit; beide zuſammengefaßt machen den abſoluten Zeitraum, der aber für ſich ohne Zeitliches und Räumliches ebenſowenig zu denken iſt, wie Raum und Zeit. Was die zweite Antitheſe anlangt, ſo iſt die Ausdehnung an ſich ſchon räumliche Bewegung, die Bewegung an ſich ſchon zeitliche Ausdehnung; Beide aber ſind ohne ein Ausdehnendes und Ausgedehntes,

ohne ein Bewegendes und Bewegtes bloße Abſtractionen. Ohne dem Bildungsproceß der Antitheſen nun weiter im Einzelnen zu folgen, verweilen wir noch bei der letzten Antitheſe. Dadurch, daß das thieriſche Bewußtſein durch die Thätigkeit beſtimmt wird, ſoll das Selbſtbewußtſein entſtehen; es entſteht aber nur — der thieriſche Traum. Dadurch, daß die thieriſche Thätigkeit durch das Bewußtſein beſtimmt wird, ſoll die Selbſtthätigkeit, der Wille ſich bilden, es ereignet ſich aber nur — der thieriſche Sprung. Dieſer iſt freilich realer, als der dialectiſche Sprung aus der Thierwelt in die Menſchenwelt hinüber.

Faſſen wir nun zum Schluß die Stationen ins Auge, die Ruhepunkte zwiſchen den Stadien. 1. Die Materie. 2. Die Aeonenwelt. 3. Der Aether oder das Chaos. 4. Das Weltgebäude. 5. Die elementariſche oder die chemiſche Natur. 6. Die mineraliſche Natur. 7. Die vegetabiliſche Natur. 8. Das noch unentwickelte Thier. 9. Das entwickelte Thier oder die thieriſche Seele. 10. Der natürliche Menſch. 11. Der ethiſche Menſch.

Das Stadium von der Materie zur Aeonenwelt iſt offenbar ſehr weit, und bewegt ſich *vorwärts*. Das Stadium von der Aeonenwelt zum Aether oder Chaos iſt auch ziemlich weit und bewegt ſich *rückwärts*. Das Stadium vom Chaos zum Weltgebäude geht durch alle Schöpfungstage hindurch wieder *vorwärts*. Dann aber geht das Stadium vom Weltgebäude zur elementariſchen oder chemiſchen Natur theilweiſe *ſeitwärts*, theilweiſe *rückwärts*. Das heißt die elementariſchen Bildungen ſind eine beſondere Geſtalt der Dinge auf unſerem Stern im Weltgebäude, und wohl auch auf den andern, die man nicht als Weiterbildungen des Weltgebäudes ſelbſt betrachten kann, die aber auch mit der concreten Geſtalt desſelben bereits gegeben ſind. Eine Weiterbildung beginnt erſt mit dem vegetabiliſchen Syſtem. Das Stadium zwiſchen der elementariſchen und der mineraliſchen Natur iſt zweideutig. Während das Elementariſche nicht ſofort mit dem Chemiſchen identiſch iſt, iſt es theilweiſe noch mit dem Mineraliſchen (nicht aber mit dem Cryſtalliniſchen) identiſch. Das Stadium zwiſchen dem nichtentwickelten und dem entwickelten Thier kommt nicht entſchieden vom Fleck; es iſt vielmehr nur Eine Station, da der Trieb des unentwickelten Thiers auch ſchon thieriſche Thätigkeit iſt, und da auch die ſcheinbare „Thätigkeit“ des entwickelteſten Thiers über die Vollziehung des Triebes nicht hinaus kommt. Das Gleiche gilt von dem Verhältniß zwiſchen der thieriſchen Empfindung und dem thieriſchen Bewußtſein.

Was das Stadium zwiſchen dem Thier und dem Menſchen anlangt, ſo meinten wir durch einen kühnen dialectiſchen Sprung bei dem wirklichen Menſchen anzukommen, dieſer Menſch iſt aber, genau beſehen, eben nur noch ein menſchliches Thier (S. 184). Wir hätten es nach den Vorausſetzungen des Syſtems vorgezogen, das entwickelte Thier ſelbſt als das menſchliche Thier zu bezeichnen, und von dieſem den Uebergang zu einem thieriſchen Menſchen zu machen.

Das Bedenklichſte bei dieſer Station iſt, daß die Materie, nachdem ſie ſchon durch ſo viele Proceſſe hindurchgezogen, und durch das göttliche Denken und Setzen durch ſieben bis acht Schmelzungsproceſſe ſublimirt worden iſt, immer noch nichts von ihrem heterogenen und geiſtwidrigen Verhalten gegen die mit ihr verbundene Perſönlichkeit eingebüßt hat. Darüber aber, daß es falſch iſt, den urſprünglichen Menſchen mit einem thieriſchen Wilden zu identificiren, den Menſchen von der Erde 1. Cor. 15, 47 mit dem pſychiſchen Menſchen 1. Cor. 2, 14 wollen wir hier nicht weiter verhandeln; wir wenden uns vielleicht ſpäter zu den Beſtimmungen über die menſchliche Natur nach ihrem Verhältniß zu den Grundformen der menſchlichen Gemeinſchaft.

Die häretiſche Gnoſis.

Es geht eine Sage von einem der Wiſſenſchaft leider zu früh entriſſenen Kirchenhiſtoriker, der geäußert haben ſoll, daß er in ſeinen Studien nicht über die drei erſten chriſtlichen Jahrhunderte hinausgekommen ſei und auch da ſich nicht getraue, in einigen Streitfragen zwiſchen den gegenüber ſtehenden Richtungen Neanders und Baurs ein entſcheidendes Wort zu ſprechen. Die Spannung zwiſchen dieſen beiden Richtungen, von denen die eine gern dem innerlichen perſönlichen Leben nachſpürt, die andere lieber die geſchichtlichen Formen in das Streckbett einer begrifflichen Entwickelung ſpannt, iſt auch der Art, daß ſie noch über die drei erſten Jahrhunderte hinaus ſich fortpflanzt und z. B. in Auguſtins Auffaſſung ſich noch verſtärkt, ſo freilich, daß gerade Neanders Anſchauung uns ſpeculativer erſchienen iſt, als die dem Pelagianismus günſtige Anſicht Baurs[1]). Die Spannung zwiſchen den beiden Meiſtern hat ſich natürlich auch ihren Schülern mitgetheilt. Am heißeſten entbrannte der Kampf auf dem Gebiete der neuteſtamentlichen Kritik. Um möglichſt wenige und ſpäte Zeugniſſe z. B. für das Evangelium Johannis übrig zu laſſen, wurden auch die Gnoſtiker, deren Manche den Schülern Neanders wichtige Zeugniſſe in den neu aufgefundenen Philoſophumena des Pſeudo-Origenes abzuſiegen ſchienen, von der Tübinger Schule anders gedeutet; das vierte Evangelium ward mitten hineingeriſſen in den Strom des ausgebildeten Gnoſticismus. Es konnte nicht fehlen, (ja die Methode brachte es mit ſich), daß die einen im angeblichen Beſitz der „ſtrengſten Methode" den anderen, welche ſich die Vorſtellung von den oft wunderbar verſchlungenen Pfaden des Lebens nicht rauben laſſen wollten, den Vorwurf „vager, unklarer" Anſichten von Geſchichtsentwickelung machten. Es iſt hier nicht am Ort, den Streit auszumachen, welche der beiden Methoden den Vorzug verdiene; ſicher aber iſt, daß, wie jeder der beiden Meiſter von dem andern gelernt hat, ſo es auch die beiden Schulen noch können; vielleicht läßt ſich dann einmal der fundamentale Gegenſatz, der ohne Frage obwaltet, überwinden.

Dieſer fundamentale Gegenſatz hat ſich in einem Geſpräch Gelzers mit Baur ziemlich ſcharf dargeſtellt. Der folgenreiche Grenzkrieg zwiſchen Kirche und Schule, Leben und Denken, meinte Gelzer[2]), müſſe geſchlichtet werden, nicht im Sinn einer unterdrückenden Reaction, ſondern im Geiſte einer durchgreifenden hochſinnigen Reorganiſation, die ebenſo ſehr die geiſtige Kraft der Schule, wie das thatkräftige Leben der Kirche zu ihrer Aufgabe machen würde. Dr. Baur erklärte dagegen ſeinen entſchiedenen Unglauben an die Möglichkeit einer ſolchen Reorganiſation; unſer geſammtes heutiges Kirchenweſen ſei hierzu gänzlich unfähig, es laſte wie ein Alp auf unſerer freien Culturentwickelung. Wir mögen es Neander danken und denen, die gleiches Sinnes waren und ſind, daß der Glaube an die Möglichkeit, in dieſen Dingen der Verwirrung ein Ende zu machen, nicht untergegangen iſt. Dieſer Glaube ſtärkt und belebt ſich durch den Rückblick in die Geſchichte der Kirche. So wie im zweiten und dritten Jahrhundert die Kirche den gefährlichſten Kampf mit heidniſcher Religion und Philoſophie, die in chriſtliche Formen ſich kleideten, ſiegreich beſtanden hat, ſo wird ſie auch jetzt noch auf die Kräfte der zukünftigen Welt rechnen dürfen. Auch in Neanders Augen lag ſein Gegenſatz zu den

[1]) Theologiſches Lit.-Blatt 1860. Nr. 15.
[2]) Prot. Monatsblätter 1861. p. 6.

Neu-Tübingern in ebendemſelben, was den Widerſpruch der rechtgläubigen Kirchenlehrer gegen die falſche Gnoſis hervorgerufen hatte: er wollte nämlich den einfältigen, ſchlechten und rechten Glauben der Chriſtenheit verwahren gegen einen geiſtigen Ariſtokratismus, der die einfache Subſtanz des Glaubens immer erſt in die Sphäre des Begriffs erheben, d. h. verflüchtigen zu müſſen meinte. Daher ſtammte Neanders Pathos und Energie im Kampfe gegen die in Hegelſchen Formen nach ſeiner Anſicht neu erwachte falſche Gnoſis, über deren alte Geſtalten ſeine früh begonnenen Lieblingsſtudien ihn längſt belehrt hatten (Berlin 1818). Es konnte eben in dieſer Anſchauung nur beſtärken, daß Baur ſelbſt „die chriſtliche Gnoſis“ 1835 von den alten Gnoſtikern anhob und bis auf Jacob Böhme, ja bis auf Schleiermacher, Schelling und Hegel verfolgte, gleichſam als hätten die neuere Dogmatik und Philoſophie auch jene Häretiker in ihre Ahnenreihe mit aufzunehmen. Aus dieſem Zuſammenhange, der zwiſchen dem Stoff der Studien und den eigenen Principien jener zwei bedeutendſten Bearbeiter der Gnoſis obwaltet, erhellt das Intereſſe, welches dieſe Unterſuchungen für die laufenden Schul- und Kirchen-Fragen haben. Hinreichend muß es freilich dem reinen Hiſtoriker auch ſchon ſein, zu verfolgen, wie allmählich ſeit Neanders Epoche machenden Forſchungen die in den erſten Jahrhunderten trüb durch einander gährenden Elemente in deutlichere Bilder gefaßt werden und welche Punkte inſonderheit noch künftig ins Auge zu faſſen ſind, um das ganze Gemälde endlich abzuſchließen.

Die beiden letzten Bearbeiter[1]) des Gnoſticismus geben uns Veranlaſſung, das Intereſſe für dieſen Gegenſtand in Anſpruch zu nehmen. Von ihnen ſteht Möller den Ideen Neanders, Lipſius den Principien Baurs näher. Möller[2]) lehnt ausdrücklich ab, die hiſtoriſchen Wurzeln des Gnoſticismus aufzugraben; er will lieber den Thatbeſtand in der älteſten Kirche aufweiſen: dennoch ſtellt er ziemlich ausführlich das Syſtem der Stoa und der Neupythagoräer, der ekleſtiſchen Platoniker (namentlich des Plutarch) und des Stifters der Neuplatoniker, des Numenius, dar und wünſcht darüber ſachkundiges Urtheil. Für Lipſius, der nur noch in der Vorrede die Gründlichkeit der Einzelforſchung bei Möller rühmen konnte, iſt es ein Gebrechen, daß Möller die gereifteſten Formen der Gnoſis (in den Philoſophumena) zum Maßſtabe für ihre Urſprünge nimmt; er ſelbſt hat von Anfang an gegen die von Möller reichlich benutzte Quelle ein unbezwingliches Mißtrauen gehegt und hofft in dieſer Vorarbeit (denn weiter ſoll der für die Encyklopädie geſchriebene Artikel nichts ſein) die richtige Bahn eingeſchlagen zu haben, wenn er auch von der betretenen Heerſtraße abweiche. Beſonders hat er den geſchichtlichen Urſprung und den innern Entwickelungsgang der gnoſtiſchen Syſteme nachzuweiſen ſich bemüht und vorzüglich auf die Religionsgeſchichte des alten Orients als Quelle hingewieſen. Berichtigung und Belehrung auf dieſem ſo dunkeln Gebiet ſoll ihm beſonders lieb ſein. — Man könnte von einer Vorarbeit verlangen, daß ſie ſich zuſammenhängend über die alten Häreſiologen ausließe, ob es z. B. wahr ſei, was Semler behauptete, daß Tertullian den Irenaeus nur ausgeſchrieben habe, wer der Verfaſſer der Philoſophumena ſei, Hippolytus oder Cajus oder ein Anderer, und warum er an Glaubwürdigkeit ſo zurückſtehen ſoll hinter dem viel jüngeren Zeugen Epiphanius. Man könnte weiter verlangen, die neueren Bearbeitungen von Maſſuet an in der Weiſe, wie Roſſel ſeiner Zeit angefangen hat, charakteriſirt

[1]) Lic. E. W. Möller, Geſch. der Kosmologie in der griechiſchen Kirche bis auf Origenes. Halle 1860, und D. Rich. Adalb. Lipſius, Der Gnoſticismus, ſein Weſen, Urſprung und Entwickelungsgang, Leipzig 1860. (Separatabdruck aus Erſch und Grubers Allgemeiner Encyklopädie.)

[2]) l. c. p. 284.

zu ſehen. Darauf hat ſich Lipſius gar nicht oder nur beiläufig eingelaſſen, oder er beklagt die dermalige Beſchaffenheit unſerer Quellen, daß man unglücklicherweiſe über die erſten Anfänge der Gnoſis nur ſehr unvollſtändig unterrichtet iſt, eine Klage, die er uns nicht verſtatten will[1]). Hoffen wir, daß die ausführlichere Darſtellung, für deren Lieferung er freilich keine Verbindlichkeit übernehmen will, aber ſicher Beruf hat, jene Wünſche berückſichtige, und dazu einige Bemerkungen, die vor Irrwegen warnen ſollen, welche zu betreten Lipſius in Gefahr iſt. Hoffentlich werden ſie nicht wieder, wie er es meiner Abhandlung über die Philoſophumena und die Peraten[2]) hat angedeihen laſſen, auf der einen Seite dankenswerth genannt und auf der anderen mit ſpitzen Worten bedient. Aehnliches freilich müſſen ſich auch Neander und Jacobi gefallen laſſen. Erwägen wir drei Punkte, den Begriff, die äußere Entſtehung und den innern Fortſchritt der häretiſchen Gnoſis.

Aus dem Namen des Gnoſticismus, ja aus jedem Parteinamen Begriff und Weſen der betreffenden Partei abzuleiten, hat ſtets ſeine eigenen Schwierigkeiten. Oft reicht ein und dieſelbe geſchichtliche Strömung durch viele Jahrhunderte hindurch unter gar verſchiedenen Namen, ja dieſelbe Partei hat zu gleicher Zeit oft verſchiedene, oft ganz äußerliche Namen; oft werden mit Einem Namen viele ſchroff von einander ſich ſcheidende Schattirungen zuſammengefaßt. Daher beruht es nicht ſelten auf bloßer Uebereinkunft und Tradition, wie weit ein beſtimmter Name gelten ſoll. So erklärt es auch Möller[3]) für ſchwer, die divergirenden Richtungen der Gnoſis unter einen gemeinſamen Geſichtspunkt zu bringen. Weder die Emanationslehre, noch der Dualismus reichen aus, überhaupt nicht die zu Grunde gelegte philoſophiſche Form, um den gemeinſamen gnoſtiſchen Grundgedanken auszudrücken. Erſt der Begriff des δημιουργός, wenn er auch dem Plato, Philo, den Apologeten und dem Numenius gemein iſt, führt in die Mitte der gnoſtiſchen Weltanſchauung. Er erſcheint weſentlich phyſiſch mit der nothwendigen Vergänglichkeit alles Weltlebens verſchlungen, meiſt zugleich aſtrologiſch gefaßt. Die Bewegung des Kosmos gilt als Geſchichte, in deren Epochen ſich die nothwendigen Momente des Proceſſes des Geiſtes darſtellen. Mag dabei auch die hiſtoriſche Bedeutung Chriſti oft abgeſchwächt werden, ſo verräth ſich doch der Einfluß der chriſtlichen Grundidee gerade in dieſer weltgeſchichtlichen Betrachtung ſehr deutlich. Aber während die Apologeten trotz ihrer Anlehnung an das philoſophiſche ὄν in der Anſchauung doch den in ſich ſelbſt perſönlichen Gott haben und den Uebergang zur Welt ethiſch begründet, daher mit freiem Willen geſetzt ſein laſſen, (ſelbſt Athenagoras, der den göttlichen Bildner durch die ὕλη als ein μὴ ὄν, als die reine Möglichkeit bedingt denkt[4]); ſo iſt es für die Gnoſtiker der Proceß des Abſoluten, das durch die Weltbewegung ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Obwohl an dieſer phantaſtiſch durchgeführten Idee das chriſtliche Bewußtſein nothwendig Anſtoß nehmen mußte, ſo liegt darin doch ein berechtigter Proteſt gegen die ſtarre lebloſe Auffaſſung des Gottesbegriffs, wie ſie auch in den Apologeten, im Widerſpruch mit dem eigenen Inhalt und mit den Keimen einer lebendigeren Geſtaltung durch die Logoslehre, doch ihre hemmende Einwirkung zeigt. Es war indeß von der allergrößten Bedeutung, daß ſich das chriſtliche Bewußtſein in den Kirchenlehrern jener Zeit, auch in ſolchen wie Tertullian, welcher aufs ſchroffſte Reich Gottes und Welt einander gegenüber ſtellt, mit der größten Klarheit und Entſchiedenheit von der gnoſtiſchen Lehre über einen dem höchſten Gott gegenüber ſtehenden Demiurgen losgeſagt hat.

---

[1]) l. c. p. 81. 66. 132. — [2]) Niedners Zeit. für hiſt. Theol. 1860 p. 218 ff. — [3]) l. c. p. 442 ff. — [4]) l. c. p. 149 ff.

Man ist sich dessen deutlich bewußt, daß dieselbe den Kern alles religiösen Lebens zu zernagen droht. Freilich bei dem *πολυθρύλλητον ζήτημα, πόθεν ἡ κακία*; erschien den Gnostikern die Erklärung aus der freien Entschließung des geschöpflichen Lebens als zu dürftig. Auch die Erlösung ist ihnen nichts ethisch Vermitteltes, sondern bleibt im Bann der Naturnothwendigkeit, wie die Kosmologie. Die falsche Trennung des natürlichen und geistigen Lebens, die sich im doketischen Charakter der Christologie spiegelt, läßt keine sittliche Entwickelung zu Stande kommen. So hoch die Pneumatiker über die übrigen Menschen gestellt werden als diejenigen, in welchen der eigentliche Weltzweck erreicht wird, so sehr treten sie doch auch wieder mit den Psychikern, ja mit den Gestalten des hylischen Princips auf eine Stufe. Wie anders bei Irenaeus, Clemens und Origenes!

All diesen Sätzen über das Wesen der häretischen Gnosis läßt sich nur beistimmen. Denn sie ruhen auf dem Fundamentalunterschied von Religion und Speculation, wonach das fromme Bewußtsein in seiner Einfalt unendlich mehr enthalten kann, als das dialectische Denken auszusprechen vermag. Ferner ist auch deutlich, wo das Häretische liegt, so gut auf der subjectiven, als auf der objectiven Seite: es sei nur an Schleiermachers Feststellung des Häretischen erinnert. Endlich ist auch jeglicher Speculation, sei sie alt oder neu, der Scheidebrief gegeben, wenn sie die Theologie in Kosmologie, die Ethik in Physik oder Logik aufzulösen sucht. Auch Lipsius Begriffsfassung stimmt mit dem Obigen fast ganz überein, obwohl er mit Hegel, dem Mann der „strengsten" Methode, dem Christenthum die Aufgabe stellt, jene alte Sehnsucht aller Philosophie zu erfüllen, die Welt als eine Blume zu erkennen, die aus einem Samenkorne ewig hervorgeht. Es war nicht leicht, den Bann der Schule zu zersprengen; es geschieht aber in einer freilich gedehnten, das lösende Wort lange verschweigenden Auseinandersetzung mit Baur und Hilgenfeld.

„Das uralt qualvolle Räthsel des Lebens" zu lösen, ist nach Lipsius das Bestreben der Gnosis. Ihr Wesen ist, jenen Wendepunkt innerhalb der christlichen Kirche zu bilden, an welchem das Christenthum zum ersten Male nicht allein als Heilsprincip, sondern zugleich als Weltprincip gefaßt wird, nicht allein als die absolut befriedigende Herstellung eines neuen sittlich religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott, sondern zugleich als der letzte Schlüssel zum Verständniß des Welträthsels, zum Verständniß des metaphysischen Verhältnisses zwischen dem unendlichen und endlichen Geiste. So sagt Lipsius anfangs mit Baur und Hilgenfeld, und es wird dabei für gleichberechtigt erklärt, ob man der Gnosis innerchristliche Bedeutung vindicire oder sie als ein wesentliches Glied dem innern Entwickelungsgang der philosophischen Speculation des Alterthums einreihe. Der hiemit drohenden Gefahr, den Unterschied zwischen Religion und Philosophie und demnächst zwischen katholischer und häretischer Gnosis zu verwischen, entgeht Lipsius aber noch glücklich, indem er mit Riedner, der unstreitig den Nerv der Sache getroffen habe[1]), das Verhältniß von *πίστις* und *γνῶσις* zum Prüfstein nimmt. Was die *ψευδώνυμος γνῶσις* zur Häresie macht, sei nicht die beliebige Herübernahme fremder Elemente, etwa des heidnischen Dualismus oder der Vielgötterei, sondern der Begriff der Gnosis als solcher, sofern sie den Anspruch macht, absoluter Maßstab der christlichen Wahrheit zu sein, und die *πίστις* als eine entbehrliche Unterlage von sich stößt. An die Stelle der Heilsgeschichte tritt für die Gnostiker der kosmische oder eigentlich phänomenologische Proceß, an die Stelle einer historisch

[1]) p. 61. 138.

geſtifteten Sündentilgung die allgemeine philoſophiſche Idee von dem an ſich mit der Gottheit identiſchen Geiſte, dem ſich nur das Bewußtſein dieſer ſeiner Identität zu erſchließen braucht, um ihn durch dieſe Erkenntniß der höchſten Vollkommenheit zuzuführen. Die Gnoſtiker verflüchtigen idealiſtiſch das Hiſtoriſche der Erlöſung, Chriſti Perſon und Werk iſt ihnen nur der Reflex eines allgemeinen ſpeculativen Gedankens, während den Katholikern mit der Zurückſtellung der hiſtoriſchen Seite die Realität des Erlöſungswerks ſelbſt bedroht erſcheint. Dieſe Faſſung des Gegenſatzes hat unſern vollen Beifall. Nur hätte Lipſius, dem kirchliche Rechtgläubigkeit zwar eine bequem genug zu erſteigende Höhe iſt[1]), ſo viel Rückſicht auf die gläubige Theologie nehmen ſollen, um ſich zu erinnern, daß von ihr der Gegenſatz zur linken Seite der Hegelianer gerade mit den von ihm für die alte Gnoſis gewählten Worten oft genug bezeichnet iſt; ein feinſinniger Aufſatz über Baur in der N. Ev. K. 1861 Nr. 4 führte auch ſo ähnlich Schleiermachers kirchlichen Standpunkt im Gegenſatz zu Baurs fichtiſchem Idealismus von Neuem vor Augen. Lipſius hätte dann finden können, daß der Schlüſſel zur Löſung des ihm nach der Baurſchen Auffaſſung noch immer gebliebenen Räthſels ſchon 1818 im Beſitz Neanders war, da er in ſeiner Vorrede ſchrieb: „Es iſt ein inneres, wunderbares Licht im Menſchen, welches ſeinen Schein mit gleichſam magiſcher Täuſchung auch auf die Außenwelt zurückſtrahlt, welches blendende Bilder ihm gleichſam vorzaubert, wenn es ihn nicht erleuchtet und erwärmt. Daß dieſes Licht ſo, nicht blendend, ſondern erwärmend und erleuchtend auf den Menſchen einwirkte, war überall der Segen von dem praktiſchen Geiſte des wahren einfachen Chriſtenthums, welches den Menſchen zu dem heilſamen Bewußtſein ſeiner ſittlichen Natur führte.“ Die Epoche, welche Neander damals mit ſeinem Buche für die Unterſuchungen über die Gnoſis bildete, (er hat dieſelbe zuerſt als ein in ſich geſchloſſenes, aus einheitlich geſtaltender Kraft hervorgegangenes Gebilde gefaßt) hat Lipſius gar nicht angedeutet; Neander kommt nach ihm ſchließlich auf die unklare und ungenügende Erklärung hinaus, daß der Gnoſticismus das Eindringen heidniſcher Philoſophie, Synkretismus ſei. Ehe Lipſius Jacobi's Begriffsbeſtimmung der Gnoſis als einer eklektiſchen religiöſen Philoſophie zu den vagen, Alles oder Nichts ſagenden Kategorieen warf, hätte er daran denken können, daß doch auch Riedner ſie eine durchaus religiöſe Philoſophie der Geſchichte nennt, oder er hätte ſich den Anfang von Jacobi's Artikel in Herzogs Encyclopädie noch einmal anſehen ſollen; denn da ſteckt der gerühmte Schlüſſel auch, da es heißt: „als Thatſache der Erlöſung, nicht als geformte Erkenntniß geſchah die chriſtliche Offenbarung.“ Zudem geſteht doch auch Lipſius zu, daß ſein eigenes Kriterium immer nur einen fließenden Unterſchied für die Anfangs- und Endpunkte des Gnoſticismus geſtatte[2]), der Synkretismus iſt ihm auch ein weſentliches Merkmal, ja er verneint mit Jacobi, daß der Gnoſticismus eine vergleichende Religionsphiloſophie ſei. Anfangs zwar erkennt er mit Baur die Berührungspunkte zwiſchen der Gnoſis und der Hegelſchen Philoſophie an (beider Ziel ſei das abſolute Wiſſen, beiden trete mit der Erſcheinung ihres Chriſtus der Fortſchritt des Geiſtes vom unbewußten, nur objectiven Sein zum ſubjectiven Bewußtſein ein); aber danach leugnet er auch dieſe Paralleliſirung, denn die gnoſtiſchen Syſteme ſeien mehr oder minder dualiſtiſch, der Grund davon liege aber nicht in dem Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie, ſondern in dem innern Weſen einer nur als Geheimlehre ſich aufbauenden Gnoſis. So kommt er auf das, was Weiße St. und Kr. 1837 gegen Baur geltend gemacht hatte, im

[1]) p. 172. — [2]) p. 72.

wesentlichen Einverständniß mit Neander und Matter, daß die Gnosis überhaupt nicht als Philosophie, sondern als Theosophie oder noch genauer als Mystik und Mythologie zu bezeichnen sei, daß sie nicht wie die Religionsphilosophie logische und metaphysische Speculation zu ihrem Organ wähle, sondern dichtende Einbildungskraft und religiöse Intuition, also näher mit Jacob Böhme, als mit Schleiermacher und Hegel zusammengehöre. Der schließliche Begriff lautet: die Gnosis ist der erste umfassende Versuch einer Philosophie des Christenthums, aber dieser Versuch schlägt Angesichts der ungeheuern Tragweite der den Gnostikern in genialer Weise sich aufdrängenden und doch weit über ihr wissenschaftliches Vermögen hinausgehenden speculativen Ideen in Mystik, Theosophie, Mythologie, kurz in eine durchaus unphilosophische Darstellung um. Wir möchten bei dieser Definition nicht vergessen wissen, daß das Häretische der Gnosis darin besteht, blos als Philosophie und noch dazu als eine in kosmischem Bann befangene Philosophie das Heil bewirken zu wollen, mit Verachtung des gemeinen Glaubens. Auch kommt uns weder die Tragweite der gnostischen Ideen so ungeheuer vor, noch ist uns die seit Plato's Zeiten bis auf Schelling, ja bis auf Hegel übliche Methode, philosophische Begriffe dichterisch zu gestalten, so durchaus unphilosophisch, wie von Lipsius gesagt wird.

Wir kommen zu dem zweiten Punkt, dem äußern Ursprung und Geschichtsverlauf des Gnosticismus. Da scheint uns Möller, obschon er die zurückliegenden Quellen und mitwirkenden Factoren eigentlich nicht genetisch darstellen wollte, doch einen guten Griff gethan zu haben durch Vorführung der oben erwähnten philosophischen Systeme. Auch Lipsius[1]) bezeichnet den Wendepunkt, wo die philosophische Speculation in eine christliche umschlagen mußte, sehr richtig. Jener seit den Eroberungszügen Alexanders des Großen eingeleitete Verschmelzungsproceß hellenischer und orientalischer Cultur, vor Allem jenes bunte Durcheinanderwerfen der verschiedensten Culte, in welchem man gemeinhin nichts Anderes sieht, als die offenbarsten Kennzeichen des Verfalls, bezeichnet auf religiösem Gebiete vielmehr die nothwendige Durchbrechung particularistischer Beschränktheit, welche der allgemeinen Menschheitsreligion den Weg bereitete. Wie die römische Religion sich unter dem Einfluß der griechischen Götterwelt umwandelt, so gingen phönicische, phrygische, persische, ägyptische, jüdische, indische Elemente in den griechischen Götterglauben über. Es bildete sich allmählich ein westöstliches Götterpantheon, in welchem für den oberflächlichen Blick die fremdartigsten, groteskesten Gestalten durcheinandertaumeln; aber die Philosophie war es, welche in den verschiedensten Mythen das einheitliche Band, in dem bunten Chaos von Göttergestalten das eine vielnamige Wesen herauserkannte. Es war eine innere Nothwendigkeit, daß, wie das Christenthum philosophisch ward, so auch die Philosophie verchristlicht ward. Man wird freilich behutsam mit diesem letzten Satze umgehen müssen. Denn nicht für jegliches Gemeindeglied stellt sich, weder dazumal, noch überhaupt jemals die Aufgabe, vom ethisch-praktischen Standpunkt aus zum philosophischen fortzuschreiten, und auch wo die Aufgabe zu lösen ist, bleibt die Eine, nothwendige Grundlage, die Thatsache einer sittlichen Wiedergeburt, unverrückt als eine an alle Christen gleicher Weise ergehende Forderung. Andererseits wird auch nicht zuzugeben sein, daß in der Gnosis schon die Philosophie verchristlicht sei. Auch jetzt noch hat die Philosophie bis zu dem Ziel, daß Christus Alles in Allem sei, einen nicht so kurzen Weg, und es ist wesentlich, mit dem Hereinziehen der geschichtlichen Thatsache der

[1]) p. 25.

Wiedergeburt in den philoſophiſchen Bereich alſo Ernſt zu machen, daß das Chriſtenthum als eine neue Schöpfung gilt, neben der die alten Religionen als unwahr und falſch nicht mehr beſtehen dürfen. Wo, wie in der häretiſchen Gnoſis oder bei den jetzigen Thai phing-Rebellen in China, das chriſtliche Element höchſtens primum inter paria iſt, da liegt das Syſtem noch auf heidniſcher Seite. Erſt wo der warme und belebende Hauch eines keuſchen Geiſtes weht und ein geſunder Blick für den eigentlichen Kern der chriſtlichen Wahrheit zu ſpüren iſt, wie Möller von Irenaeus rühmt, da iſt die rechte Erkenntniß, um ſo ſchöner, wenn ſie, wie bei Irenaeus, mit der Beſcheidenheit ſich paart, den helleniſchen Philoſophen für die äußere Form der Darſtellung den Preis gern zuzugeſtehen. Indeß es ſei an das Zeugniß erinnert, welches Bernhardy[1]) den lateiniſchen und griechiſchen Kirchenlehrern ausſtellt, daß ſie mehrmals mit ihren heidniſchen Nachbarn, den gleichzeitigen helleniſchen Philoſophen, gleichen Schritt halten; was Talent und Größe des Charakters betrifft, ſagt er mit Haſe, la supériorité est évidemment du côté des pères de l'église. — In Möllers Darſtellung der helleniſchen Philoſophen haben wir nicht ſo ſehr Philo vermißt, als eine Rückſichtnahme auf die Anregungen, welche, poſitiv oder negativ, durch Skeptiker, Epikuräer, Peripatetiker den chriſtlich gebildeten Lehrern gegeben wurden. Auch würde die außerchriſtliche Philoſophie aus den eigenen Ausſagen der Apologeten z. B. über die verſchiedenen Culte und Theorien zuſammenzuſtellen ſein, damit die geiſtige Luftſchicht, welche den chriſtlichen Gemüthern noch enger anlag, als andere Syſteme, allmählich immer durchſichtiger werde.

Die zweite Quelle, auf welche ſchon mit Lipſius Worten hingedeutet wurde, iſt die orientaliſche Philoſophie. So nannte Mosheim jenes Religionengemiſch, dem prophetiſchen Geiſt eines Columbus nicht unähnlich, wie ſpottend Herder bemerkte, Roſſel nimmt es aber im Ernſt. Für Mosheim war es freilich noch ein ziemlich leerer Name; auch jetzt noch klagt Lipſius über die Dunkelheit des Gebietes. Um ſo mehr möchten wir vor der Zuverſicht warnen, mit der er einige Reſultate hinſtellt, als wären ſie ausgemacht. Die verſchleierten Bilder dieſes weſtöſtlichen Götterpantheons verhüllen zum großen Theil ihr Haupt gleich dem Nil, und wenn man auch den einen Quellfluß gefunden hat, es bleibt öfters ein noch weiter zurückreichender übrig.

So gilt Lipſius Syrien allein als die Heimath des Gnoſticismus; von Aegypten will er nichts wiſſen, wiewohl er mit C. Köſtlin die Pistis Sophia dahin verlegt. Die Sage vom Magier Simon, als dem gnoſtiſchen Archihäretiker, hätte nach ihm gar nicht entſtehen können, wenn die patriſtiſchen Erinnerungen nicht das weſtliche Syrien, wozu ja bekanntlich auch Samarien ebenſo wie das ganze Paläſtina gerechnet wird, ſondern ein ſo entlegenes (?) Land wie Aegypten als das eigentliche Heimathland der Gnoſis bezeichnet hätten. Gnoſis und Kabbala ſind zwei verſchiedene Zweige derſelben Wurzel; der Urſprung dieſer Theorien iſt jedoch ebenſowenig im Judenthum ſelbſt, als in parſiſchen Einflüſſen zu ſuchen, ſondern in der Berührung des Judenthums mit dem vorderaſiatiſchen Heidenthum. Syrien und Meſopotamien ſind die eigentlichen Heimathländer des Synkretismus, die mannigfaltigſten Geſtalten von jüdiſch-heidniſchen und jüdiſch-heidniſch-chriſtlichen Miſchreligionen, Mendaiten, Elkeſaiten, Meſſalianer, Audianer, Druſen, Jeziden u. ſ. w. waren hier zu Hauſe, und ſelbſt bei den Eſſenern möchte, was man insgemein auf Rechnung alexandriniſcher oder neupythagoräiſcher Einflüſſe bringt,

[1]) Geſch. der griech. Lit. 3. Aufl. I, 642.

muthmaßlich auf ähnliche einheimische Zusammenhänge zurückzuführen sein. Auch der für einige Systeme unleugbare Einfluß Zoroasters ist vielfach überschätzt worden, und bei genauerem Eindringen in die vorderasiatischen Religionslehren hat sich Vieles als dort einheimisch herausgestellt, was man bisher auf parsische Rechnung zu setzen pflegte. So Lipsius. Selbst gegen Lassen behauptet er, daß die von jenem geltend gemachten Berührungspunkte des Buddhismus mit dem Gnosticismus nur innere Ideenverwandtschaft bekunden; es sei wahrscheinlich, daß unmittelbar durch den frühe von indischen Einflüssen berührten Parsismus auch einzelne buddhistische Ideen noch weiter nach Vorderasien und Aegypten gedrungen sind, aber wie sich vor dem Manichäismus kein sicherer äußerer Beweis dafür führen läßt (außer Bardesanes Bekanntschaft mit indischen Lehren und Bräuchen), so möchte es noch schwerer sein, auf dem Wege innerer Kritik dergleichen Elemente mit Sicherheit auszuscheiden.

Vielleicht hat Lipsius durch seine Beschäftigung mit syrischen Studien eine zu große Vorliebe für Syrien gewonnen. Auch die drei syrischen Briefe des Ignatius hat er mit Bunsen als ächt vertheidigt (wie von Weiß schon 1859 in dieser Zeitschrift referirt ist), ohne aber Uhlhorns Zustimmung zu gewinnen. Der griechische Ignatius sollte nach Lipsius etwa den Doketismus des Saturnin und der Ascensio Jesaiä bekämpfen, also ungefähr 130—40 interpolirt sein[1]). Wie in jener Vertheidigung der syrischen Briefe des Ignatius, so verfolgt auch in dem Artikel für Ersch und Grubers Encyklopädie Lipsius den Gnosticismus bis ins N. T. Die Irrlehrer des Kolosserbriefs seien christianisirte Essener, die der Pastoralbriefe eine zu entschiedenem Gnosticismus fortgeschrittene Entwickelung desselben essenischen Judenchristenthums: auf die Lehren dieser Häretiker lassen sich Rückschlüsse machen aus den späteren Clementinischen Homilien. So räumt Lipsius dem palästinensischen Judenthum den Rang eines Vorläufers der Gnosis ein. Seine Antipathie gegen Aegypten veranlaßt ihn dagegen, trotz Neander, Gieseler und Baur der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie ähnlichen Einfluß abzusprechen. Er meint, daß verwandte Elemente überall verwandte Erscheinungen hervorzurufen pflegen, auch ohne daß darum sofort auf ein äußeres Abhängigkeitsverhältniß geschlossen werden darf.

Es ist schwer, solche Anschauung zu widerlegen, ohne in einige Details einzugehen, durch die allein der Nachweis sich führen läßt, daß die von Aegypten herfließenden Canäle nicht so trocken gelegt werden dürfen. Es mag ja Cerinth in Asien seinen Sitz gehabt haben[2]); aber die alexandrinisch-jüdische Philosophie ist doch nicht so hellenisch, wie Lipsius will, sondern orientalisch griechisch, also ein geeigneter Mutterschoß, in dem immerhin unabhängig von syrischen Einflüssen, die gnostischen Ideen, die in der Luft der Zeit lagen, zu ausgeprägten Systemen sich gestalten konnten, schon vor Basilides, dessen von den Philosophumena berichtete Bildung durch ägyptische Weisheit nicht so zu beanstanden sein wird, daß gar erst mit seiner Uebersiedelung nach Alexandria der Gnosticismus nach Aegypten verpflanzt wäre. Es kommt dabei wesentlich auf die Glaubwürdigkeit der ältesten Berichterstatter an, und da steht Möllers Ansicht öfters der von Lipsius gerade entgegen. So nimmt Lipsius mit Hilgenfeld die streng dualistische Form, in welcher bei Irenaeus das Basilidianische System erscheint, für die ältere, die in den Philosophumena vorliegende Gestalt, die er gräcisirend nennt, für die spätere. Möller[3])

---

[1]) Niedners Zeitsch. für hist. Theol. 1856 p. 56. 62. — [2]) Lipsius p. 110. Möller p. 373. — [3]) l. c. p. 344. 352. 365.

dagegen erklärt ſich mit Uhlhorn, Baur, auch Jacobi einverſtanden und gegen Hilgenfeld: es ſei Irenaeus gerade, der häufig nach der ihm zunächſt bekannten valentinianiſchen Gnoſis die früheren Syſteme umforme. Auch für das ophitiſche Syſtem, deſſen Geburtsſtätte wohl mit Lipſius Phrygien ſein mag, findet Möller[1]) in den Philoſophumena die urſprünglichere Form und bei Irenaeus valentinianiſche Anklänge. In die pſeudoſimonianiſche Lehre bringt nach Möller Irenaeus erſt den Emanatismus, die Aeonenlehre des Valentin hinein, während die Philoſophumena das Syſtem aus der *ἀπόφασις μεγάλη* reiner bieten[2]). Die Doketen gelten Möller als eine von den valentinianiſchen Gedanken weſentlich unabhängige Form, die dazu dienen mag, das wahre urſprüngliche Weſen der ophitiſchen Gnoſis zu entſchleiern, welches in den Berichten des Irenaeus bereits valentinianiſch verſchoben iſt[3]). Möller würde demnach den ihm gemachten Vorwurf Lipſius zurückgeben, das gereiftere Syſtem mit Irenaeus zum Maßſtab der Anfänge der Gnoſis zu machen.

Aber einmal zugegeben, daß die älteſte Geſtalt der ophitiſchen Gnoſis, wie Lipſius will, bei Irenaeus rein erhalten ſei; ſo hat Lipſius ſchließlich doch auch nur innere Gründe, die unzweideutig (?) für die ſyriſche oder vorderaſiatiſche Heimath des ganzen Gnoſticismus entſcheiden ſollen. Bekanntlich hat Mosheim gar eine jüdiſch-gnoſtiſche Secte von Schlangenbrüdern angenommen und gerade nach Aegypten verlegt. Warum ſoll auch nicht in Aegypten ſoviel Syrochaldäiſch bekannt geweſen ſein, um die ſieben Sterngeiſter, welche ſich in die Herrſchaft des Volkes Iſrael theilen, zu verſtehen, ſo gut wie babyloniſche und paläſtiniſche Judenchriſten? Noch dazu ſind die Namen meiſt aus dem auch in Aegypten bekannten A. T. verſtändlich oder erlauben auch eine Deutung aus dem Griechiſchen und Aegyptiſchen[4]). Helleniſche Elemente bei Irenaeus ſind offenbar *βυθός, ἔννοια, νοῦς, ἐνθύμησις*, auch die von Möller[5]) etwas anders als von Neander gedeutete *προύνικος*. So wäre alſo auch ſchon bei den Ophiten des Irenaeus ein helleniſches oder ägyptiſches Element mitzuſetzen, zu geſchweigen der Peraten und der Piſtis Sophia, denen Lipſius ſelbſt vorherrſchend helleniſche Färbung zuſchreibt. Dabei ſoll das orientaliſche Element nicht, wie Lipſius mir Schuld giebt, fortgeleugnet werden; es kam mir nur darauf an, gegen Kurtz, der in der erſten Auf-

---

[1]) l. c. p. 257. — [2]) p. 289. 308. — [3]) p. 323.

[4]) Ἰαλδαβαώθ (ילדא־כהות der Chaosgeborene), Ἰαώ (יהוה), Ἀδωναῖος (אדני), Σαβαώθ (צבאות), Ἐλωαῖος (אלהים), Ὠραῖος und Ἀστραφαῖος (Adstapseus, Artaphseus, Astanphseus nach andern Lesarten). Die beiden Letzten erlauben mancherlei Deutung. Bei Ὠραῖος liegt nah an אור zu denken, auch des Gebetes wegen, welches Orig. c. Cels. VI, 31 an ihn gerichtet wird: ſo Lipſius nach älterem Vorgang. Vielleicht läßt ſich auch die griechiſche Bedeutung geltend machen, denn im Parſismus und in dem phönikiſchen Syſtem des Sanchuniathon, das Philo Byblius bei Eus. pesep. ev. I, 10 aufbewahret hat, ſpielt ὥρα die Schönheit eine Rolle, ja von dem für Eva verhängnißvollen Baum brauchen LXX ὡραῖον. Oder auch da ora ägyptiſch Schlange bedeutet, *οὐραῖος-βασιλίσκος* (Creuzer, Symb. u. Myth. II, 256); ſo ließe ſich das Gebet an den (Schlangengott), der furchtlos die (um das Paradies einſt gezogene) Mauer des Feuers überfliegen und die Herrſchaft über die erſte Pforte erhalten hat, leichter begreifen: laß mich frei, der Du das Zeichen Deiner Macht aufgelöſt ſiehſt durch das Bild des Lebensbaums, durch das Bild, welches darſtellt den ſchuldloſen (Chriſtus, als Gegenbild der ehernen Schlange, am Kreuze als dem Gegenbilde des Lebensbaums). — Der letzte ſo ſchwankend überlieferte Name könnte auch zu griechiſcher Deutung führen, wenn man *ἀστραπαῖος* oder *ἀστεροπαῖος* läſe. Ἀστραπαῖος heißt bei Stephanus Byz. ein Volk in Aegypten, das Andere nach Spanien verſetzen. Lipſius vermuthet ein Hithpaelform von צנף. Sollte nicht der von Plin. hist. nat. 5, 10 erwähnte Quellfluß des Nil Astapus, quod illaeum gentium lingua significat aquam e tenebris profluentem, Licht gewähren?

[5]) p. 270 f. 411.

lage des größeren Handbuchs den Valentin als helleniſch, die Ophiten als orientaliſch charakteriſirt hatte, das volle Gleichgewicht beider Elemente, namentlich für die Peraten, geltend zu machen. Wie viel Reſte orientaliſcher Gedanken bei Valentin ſich noch finden, hat Lipſius ſelbſt zuſammengeſtellt. Er leitet die Syzygien-Tetras nicht von der pythagoräiſchen Tetraktys, ſondern mit Volkmar von קֹל־אַרְבַּע, worin die Perſon des Gnoſtikers Colorbaſus aufzulöſen ſei, ähnlich wie Barbelo = ἐν τετράδι θεός nach dem Syriſchen ſei. Ferner ſoll auch die valentinianiſche Ἀχαμώθ ſolch ein Reſt ſein, nach dem ſyriſchen Chakhmuth, Erzeugerin, Gebärerin, was fälſchlich in Σοφία gräciſirt ſei, als käme es von חָכְמָה. Wir tragen Bedenken, dieſe Verwechſelung gleich zuverſichtlich zu behaupten. Hahn, auf welchen Lipſius ſich beruft, hat doch erſt ein forsitan dabei geſetzt[1]): die Bedeutung „gebären" iſt auch blos euphemiſtiſch entſtanden, wie bei יָדַע Gen. 4, 1. Es wird ſich auch bei der üblichen Freiheit der Uebertragung in griechiſche Buchſtaben kaum ſagen laſſen, daß Ἀχαμώθ dem Chakhimutho = σοφία ferner ſtehe, als dem Chakhmuth. Da Lipſius ſelbſt von den Peraten zugeſteht, daß ſie die babyloniſche Thalatth (Molêdeth = Lebensmutter) nach griechiſcher Etymologie auf das Meer bezogen haben[2]), ſo hätte er auch geſtatten ſollen, für dieſe mit Kronos identificirte Geſtalt den analogen Ausdruck herbeizuziehen, wonach das Meer Thräne des Kronos heißt, ſtatt dies einen Verſuch zu nennen, das Klare durch das Dunkele aufzuhellen. Auch Möller[3]) hat zu meiner Genugthuung ebendenſelben Ausdruck herangezogen. Zudem wollte ich die von Schneidewin und Duncker gegebene Parallele gar nicht fortleugnen, ſehe aber nicht, wie viel klarer die Sache durch dieſen Hinweis auf des Beroſus Bericht von der Omôrôka (im Arm. Eus. Markaia) und durch die von Lipſius gezogene Parallele mit der Mokh-Kosmogonie Sanchuniathons geworden iſt[4]). Die verzweifelte Stelle aus dem peratiſchen Buch „die Vorſtädter bis zum Aether" (οἱ προάστειοι ἕως αἰθέρος) lautet (Phil. V, 14) nach meiner von Lipſius gebilligten Ueberſetzung: „Ich bin die Weckſtimme im Aeon der Nacht; künftig beginne ich die Macht aus dem Chaos zu enthüllen. Die Macht des Gewölbes[5]) im Abgrund, die den fauligen Schlamm heraufbringt

---

[1]) Bardesanes gnosticus p. 65. — [2]) p. 129. — [3]) p. 229.

[4]) Iſt Omôrôka mit Movers אם רקעה Mutter des Himmelsgewölbes zu deuten? oder mit P. Böttticher אמערקא Mutter der Erde? oder mit Dietrich Materie (אמר) des Eies? cf. Dieſtel, Jahrb. für deutſche Theol. 1861. p. 735. — Sanchuniathons Zeitalter kommt hier freilich nicht in Betracht; ob Creuzer ihn ins 13. vorchriſtliche Jahrhundert ſetzt oder Renan in die Seleucidenzeit, bleibt ſich gleich: Philo Byblius, der Zeitgenoſſe der Gnoſtiker, 117—37 n. Chr. nach Bernhardy, beweiſt ſicher das Vorhandenſein der ſynkretiſtiſchen Vorſtellungen, die aber nach Movers ägyptiſchen Urſprungs ſind. Wenn nun Lipſius mit Bunſen ſtatt Μώρ מק lieſ't und dies als Schlamm oder Fäulniß wäſſriger Miſchung erklärt, ſo iſt dieſe Analogie für den peratiſchen Urſchlamm doch ſehr unſicher. Renan ſtellt ſich jener Aenderung der Lesart mit der Bemerkung entgegen, daß מק die „Fäulniß" bedeutet, die aus dem Zerfließen der Stoffe herrührt, ſchwerlich aber die Urmaterie, in der Alles noch ungeſondert lag. Spiegel ſtimmt ihm bei (Herzogs R. Encycl. XIII, p. 417). Ewald erklärte Μώρ aus dem Arabiſchen = Materie. Bunſen wußte kein ägyptiſches Wort für dieſe Lesart. Ob ſich auf den Namen Iſis Μωθ, Μοῦθ verweiſen läßt, der nach Plutarch „Mutter" bedeutet? cf. Creuzer, Symb. u. Myth. II, 239. 333. 347.

[5]) Ich bleibe bei der Lesart θόλου, die der Codex bietet, ſtatt mit der Göttinger Ausgabe und Lipſius θολοῦ zu accentuiren; denn 1. unter den vielen ſubſtantivirten Adjectiven iſt ein Subſtantivum erwünſcht; 2. die Vorſtellung des Tartarus wird anſchaulicher; 3. nachher folgt noch eine Verwalterin des erſtgewölbten und ätheriſchen Aufgangs, Juno. Zur Deutung der im Verſetzg der Stelle vorkommenden, überwiegend griechiſcher Mythologie entnommenen Namen ſcheint mir noch Manches gethan werden zu müſſen, auch betreffs der richtigen Lesart. Damit Juno nicht zwei Mal vorkomme, ſcheint das erſte Mal Jo am Platz; ſtatt Νεφρόν ſchlage ich Νεφρώδ vor.

aus dem unvergänglichen, weitklaffenden, die ganze Macht krampfhafter Bewegung, waſſerfarben, immer bewegt, welche trägt, was bleibt; hält, was bebt; löſ't, was geht; erleichtert, was belaſtet iſt, und reinigt, was wächſt: die treue Verwalterin über die Spur der Lüfte, die das Ausgeſpiene abwäſcht von des Geſetzes zwölf (? zehn) Augen und das Siegel offenbart für die mit den unſichtbaren herbeirauſchenden Waſſern waltende Kraft — dieſe Macht heißt Meer. Nur Unkenntniß nannte ſie Kronos, in Ketten gefeſſelt, während er das Geflecht des dichten und nebligen, unklaren, finſteren Tartarus zuſammenſchnürte." Auch hier wird man leicht an das dem Nilſchlamm ſo dankbare Egypten erinnert[1]), wie weiterhin durch die Pyramiden. Auch die Schlange hat ja in Egypten hauptſächlich Bedeutung, wie freilich in allen drei Welttheilen rings um das Mittelmeer herum. Die von den beiden neueſten Bearbeitern der Gnoſis[2]) gegebene Data ließen ſich vielleicht noch vermehren durch die germaniſche Vorſtellung, in welcher die Schlangen bald koboldiſch, bald als freundliche Hausgeiſter erſcheinen[3]).

In dieſer germaniſchen Vorſtellung wäre alſo der Gegenſatz zuſammengedacht, der für Lipſius ein Grund geworden iſt, Baur Recht zu geben, der die beiden Vorſtellungen von der Schlange als verführendem Princip und als himmliſchem König an zwei verſchiedene Parteien vertheilt, jene an die Sethianer, dieſe an die Kainiten. „Die gemeinſame Benennung Ophiten", ſagt Lipſius, „rührt lediglich von den Gegnern her, fehlt auch noch im Berichte des Irenäus. Sie ſelbſt nannten ſich γνωστικοί; den Namen Naaſſener, für die aus Irenäus bekannte Partei völlig ohne Sinn, haben, wenn irgend welche, nur diejenigen Gnoſtiker ſich angeeignet, welche, wie Epiphanios haer. 37, 5 weiß, die Schlange als göttliches Weſen verehrten." Auch Möller erklärt ſich, gleich mir, gegen Baurs Spaltung, natürlich ohne die Verſchiedenheit der ophitiſchen Parteien zu leugnen. Die Namen der Secten werden oft, wie lucus a non lucendo gebildet, und der Name Ophiten ſcheint ſo gut Sinn zu haben für die, welche in der Schlange die böſe, wie für die welche darin die gute Weltſeele ſehen. Zudem iſt quellenmäßig bei Irenäus bezeugt, daß die Sethiten die Schlange ſowohl als Dienerin der Sophia, als in verwerflicher Geſtalt ſich dachten. Auch die Kajaner mögen die Schlange ſich nicht allein als heil-, ſondern auch als übelbringend gedacht haben; wenigſtens was Chriſtum betrifft, waren ſie nach Epiph. haer. 38, 3 unter einander uneins, ob Judas ihn überantwortet habe ἀγαθὸν ὄντα κατὰ τὴν ἐπουράνιον γνῶσιν, oder ἐπειδὴ ἠβούλετο καταλύειν τὰ καλῶς δεδιδαγμένα, ein gewiß ebenſo fundamentaler Gegenſatz innerhalb der Kainitiſchen Secte, als der zwiſchen Kainiten und Sethiten. Uebrigens macht Möller darauf aufmerkſam, daß Irenäus durch die thatſächliche Zuſammenſtellung der Kainiten und Sethiten ſchon ihre Verwandtſchaft bekunde,

---

Wenn *Κύνω* nicht aus *σύνη* ſich begreift, könnte *Ἔννω*, Bellona oder die kappadociſche Artemis paſſen, Anaitis (Grenzer II, 356. 466). *Μίσυρ* iſt ſicher der bei Sanchuniathon mit *Χύδυκ* das Recht verwaltende Geiſt (צַדִּיק, מִישׁוֹר); *Σουρηλ* der Stierköpfige (Orig. c. Cels. VI, 30) auch bei den Zabiern (שׁוֹר Grenzer II, 393); Petoſiris, Oſtanes ſind Namen von Schriftſtellern, wie Beroſus (cf. Plinius ed. Franz X, p. 337. 339). Für *Χορξάρ* ließe ſich aus dem Avesta Chordâd beibringen, der Herr über Waſſer und Bäume mit Amerdâd. Soklan, offenbar identiſch mit dem *Σακλᾶν* bei Epiph. haer. 26, 10 könnte auf שָׁקַל leiten: der das Getreide abmißt, oder das Schickſal? Sehr ſchwer ſcheint *Βένα* (Demeter). Steph. Byz. führt in thraciſche Gegend; Bendis erhält Garben als Gabe (Grenzer II, 530). Oder iſt ähnlich wie in der Kabbala an בִּינָה zu denken? oder an בָּנָה, das bauende Princip? *Μύγδων* iſt der phrygiſche König Il. 3, 186; *Μήν* (Lunus) hatte in Vorderaſien vorzüglich ſeinen Cultus (Grenzer II, 393).

[1]) Grenzer II, 30. — [2]) Möller p. 279 ff.; Lipſius p. 126.

[3]) Grimm, Deutſche Myth. p. 648.

auch gegen die Ophiten geſchrieben haben ſoll[1]); und Lipſius ſelbſt nimmt die von Epiphanios abgeſonderten Secten, Nikolaiten, γνωστικοί, als Schattirungen derſelben Partei zuſammen.

Den dritten Punkt, den inneren Entwickelungsgang der gnoſtiſchen Syſteme zu erörtern möge noch in aller Kürze erlaubt ſein. Möller beſchränkt ſich lediglich darauf, die verwandten Syſteme zuſammenzuſtellen. Den Reigen eröffnen unter dem zuſammenfaſſenden Namen der Ophiten[2]) die Lehren der Naaſſener, Peraten, Sethianer und des Juſtin. Nachdem die dem Simon Magus zugeſchriebene Schrift ἀπόφασις μεγάλη und die Lehre des Monoimus, des Arabers, dargelegt iſt, wird das Verhältniß der Doketen dahin beſtimmt, daß ſie von ophitiſcher und ſimonianiſcher Gnoſis hergekommen ſeien: ihr Name ſoll nicht daher zu leiten ſein, daß ihr Chriſtus in irgend welchem Grade nur ſcheinbar Menſch geworden ſei, ſondern daher, daß jeder Secte in Chriſto das ihr Verwandte erſcheint, ſo daß jede den ihr ſo erſcheinenden Chriſtus für den wahren hält, während nur die aus den höchſten Regionen Stammenden ihn in ſeiner ganzen Fülle erkennen. Es ſcheint mir aber dies faſt ein Spiel der Philoſophumena zu ſein, wie ſie es auch mit δοκός (Balken im Auge) treiben. Den bis hieher ziemlich gleichförmigen Bau der Syſteme unterbrechen Karpokrates und Epiphanes[3]); Baſilides, Satornilus, Marcion und Apelles, die Valentinianer ſchließen ſich weiter an, und die Clementiniſchen Homilien machen den Schluß als Anhang.

Anders verfährt Lipſius, der ein ſicher im Auge zu behaltendes Ziel verfolgt, nur daß das Zauberwort „Entwickelung“ nicht immer den Weg bahnen wird. Das Ziel iſt, die Häreſen hiſtoriſch zu ordnen. Lipſius denkt ſich nun aber ihre Entwickelung als eine Curve, die von der rechten Heerſtraße eine Weile abführt, ſchließlich aber ſich zur Orthodoxie wieder zurückfindet. Er rühmt es als Hilgenfelds Verdienſt, ſtatt mit Baur und Niedner verſchiedene Klaſſen der Gnoſis, ſei es räumlich oder begrifflich, neben einander zu ſtellen, die Stadien oder Epochen der gnoſtiſchen Bewegung in ihrem geſchichtlichen Nacheinander entwickelt zu haben. Er knüpft an Neander wieder an und ſetzt in das erſte Stadium judaiſirende Gnoſtiker (das gnoſtiſche Buch Baruch und Kerinth); weiterhin ſteigert ſich der Gegenſatz zum Judenthum in Saturnin und den Ophiten des Irenaeus, bis die Kainiten in dieſer antijüdiſchen Tendenz zur Apotheoſe aller Gottloſen des A. T. fortſchreiten. Das zweite Stadium führt zum Höhenpunkte der Gnoſis. Nicht mehr allein die altteſtamentliche Religionsgeſchichte, ſondern auch die helleniſche Speculation kommt in Betracht und führt zur Geringſchätzung der gemeinchriſtlichen πίστις, ja zu dem metaphyſiſchen Gegenſatz von Pſychikern und Pneumatikern. Statt der freilich noch überall durchſchimmernden kosmogoniſchen Potenzen der älteren Gnoſis treten mannichfach nur mythiſche Perſonificationen ſpeculativer Begriffe ein. So bei Baſilides, den Valentinianern, der gräciſirten Geſtalt des baſilidianiſchen Syſtems und den gräciſirten Ophiten in der Philoſophumena (Naaſſener, Peraten, Sethianer). Die Principienlehre der

[1]) l. c. p. 256.

[2]) Es finden ſich, außer zahlreich abgeſprungenen Accenten hier folgende Druckfehler: p. 258 ſtatt vergänglich lies unvergänglich; p. 262 praemonens ſtatt praememorans; p. 285 Phil. VI, 19 ſtatt V; p. 336 VI, 38 ſtatt VI, 3, 8; p. 259 war ſtatt gekannt erkannt zu überſetzen. Statt Jaldabaoth, den Möller mit der Göttinger Ausgabe aus Irenaeus Phil. V, 7 einſetzt, war mir, wie Lipſius p. 125, durch Vergleich mit Phil. V, 26 ἰλαοδδαῖος (אֵל שַׁדַּי) als wünſchenswerth erſchienen.

[3]) Aus der Vergleichung mit Irenäus ſchien mir gegen Bunſen hervorzugehen, daß ἐπιφανής = clarus zu leſen iſt, wie Lipſius p. 146 gegen die Göttinger Ausgabe bemerkt.

Peraten[1]) ſoll unter allen der katholiſchen am nächſten ſtehen; zwiſchen Gott und der Materie ſteht mitten inne der Sohn oder der Logos als λόγος ἐνδιάθετος, der Inbegriff aller göttlichen Ideen, die ſchweigend und geheimnißvoll in ihm abgebildet ſind, als λόγος προφορικός iſt er das Princip aller göttlichen Offenbarung in der Welt. Wir wollen, ehe wir das dritte Stadium weiter verfolgen, nur darauf aufmerkſam machen, daß die Peraten der katholiſchen Lehre doch wieder ſehr fern ſtehen, indem ſie ein krauſes Gemiſch aller möglichen Religionen für göttliche Offenbarung halten und als drittes Princip gerade die Materie ſetzen ſtatt des heiligen Geiſtes. Schon hiermit treten ſie aus dem feſtgeſchloſſenen Ring des Chriſtenthums heraus, hätten ſie auch eine beſſere Chriſtologie. Wir mögen alſo nicht zugeben, daß die Gnoſis ſo auf allen Punkten, wo wir ihre innere Geſchichte verfolgen können, ſchließlich dem kirchlichen Glauben wieder näher rücke. Dies beſchreibt aber Lipſius als drittes und letztes Stadium, mit freilich ſehr fließenden Grenzlinien und verſchiedenen Formen der Auflöſung. Der Gegenſatz zwiſchen Pneumatikern und Pſychikern erſcheint gemildert, ſchon bei den valentinianiſchen Doketen (Phil. VIII, 8), mehr noch in der Pistis Sophia, der reichſten und üppigſten Frucht der helleniſtiſchen Gnoſis, aber aus ſyrochaldäiſcher Wurzel, wie Lipſius nicht unterläßt zu bemerken. Noch in höherem Grade erſtarkt das ſpecifiſch chriſtliche und ethiſche Element gegenüber einer alles Poſitive verflüchtigenden Speculation in Marcion, deſſen Syſtem unmittelbar von den älteren einfachen ſyriſchen Syſtemen herſtamme und als der Proteſtantismus des kirchlichen Alterthums ein echt religiöſes Bedürfniß befriedige, das in dem katholiſchen Kirchenweſen zu kurz kommt. Unter den Schülern Marcions milderte Apelles namentlich den Antijudaismus ſeines Lehrers; die Hauptſache iſt ihm der Glaube an die geſchichtlichen Thatſachen des Heils, nicht die Gnoſis als ſolche: beſtimmter als er kann ſich auch der rechtgläubigſte Kirchenlehrer nicht ausſprechen. Es möchte unmöglich ſein zwiſchen ihm auf der einen, den Clementiniſchen Homilien und dem Alexandriniſchen Clemens auf der anderen Seite irgend einen ſpecifiſchen Unterſchied in der hier allein in Frage kommenden Fundamentallehre anzugeben. So hätte alſo die Gnoſis in der katholiſchen Lehre gemündet. Andererſeits beweiſen die beiden Vertreter der ſyriſchen Kirche Tatian und Bardeſanes, daß dort wenigſtens allerlei gnoſtiſche Anſichten verbreitet waren, ohne ſofort als häretiſch zu gelten.

Unſer Einſpruch beſchränke ſich auf folgende Momente. Zunächſt die Clementiniſchen Homilien werden doch nicht als rechtgläubig gelten dürfen: Baur und Niedner nehmen ſie als Entwickelungsmomente des Gnoſticismus, Neander und Möller ſtellen ſie wenigſtens in den Anhang. Ihr Fortwirken in Syrien ſoll nach Einigen für Mohammed nicht unwichtig geweſen ſein. Alsdann wird der Manichäismus als Steigerung, ja als die höchſte Vollendung des Gnoſticismus von Vielen angeſehen. Die Curve würde alſo mit den Schülern Marcions noch nicht gleich einmünden in die rechtgläubige Bahn, ſondern noch hin und her neben dem Wege des Heils ſich ſchlängeln. Es wird bei Marcion demnach der Schlußſtein noch nicht zu ſetzen ſein. Lipſius weiß auch ſehr wohl, daß von den Marcioniten und Manichäern her bei den Paulicianern, Bogomilen und Katharern ſich noch viel gnoſtiſche Elemente erhalten haben; aber er ſchreibt den Secten des Mittelalters praktiſch-kirchliche Reformtendenzen zu und will ſie nicht als Gnoſticismus bezeichnen. Man kann ja wohl auch der üblichen Bezeichnung wegen die Geſchichte

[1]) Lipſius p. 154 hält die von der Göttinger Ausgabe gemachte Aenderung für richtig; Möller p. 222 beſtimmt auf ähnliche Weiſe, wie ich, die Principien der Peraten.

des eigentlichen Gnosticismus auf die ersten Jahrhunderte beschränken; indeß die Thaiphing-Rebellen in China, die von der Frau des himmlischen Vaters, von der Frau und der Schwester Jesu nach Art der Syzygien reden, zeigen noch heut zu Tage denselben Character. An praktischen Tendenzen wird es den alten Gnostikern auch nicht gefehlt haben. Ihre falsche Fundamentallehre aber, die πίστις durch γνῶσις zu verdrängen, zieht sich bis in unsere Tage hinein, wo sich überhebende Erkenntniß wider die Forderung einer neuen Geburt durch das Wort der Wahrheit sträubt. Die Rechtgläubigkeit, mag man die erste oder zweite Hälfte des Wortes betonen, hat aber nicht ihr Maß an den Lehren eines Clemens Alexandrinus oder irgend einer Zeittheologie, sondern allein an dem ewigen Worte der Wahrheit.

K. Harmann.

Eine schlesische Exulantengemeinde.

Kirchengeschichtliche Skizze

von

Lic. theol. Bernstein,
Pastor in Strehlen.

Etwa 1 ½ Stunden von dem östlichsten Grenzpunkte Schlesiens, dem Städtchen Myslowitz, entfernt finden wir in einem Umkreise von ungefähr ½ □Meile eine Reihe kleiner Dörfchen, welche sogleich durch ihr Aeußeres von den übrigen meist polnischen Ortschaften der Umgegend sich auszeichnen. Die Häuser, sämmtlich massiv erbaut und mit weißer Farbe getüncht, stehen unmittelbar an der Straße, während zwischen ihnen kleine, aber wohlangebaute Gärtchen sich ausbreiten; die Straße selbst geht schnurstracks durch den Ort und verleiht demselben durch die zu beiden Seiten gepflanzten Pappeln oder Birken ein recht freundliches Ansehen. Wir merken sofort, daß wir uns in einer der „Colonieen" befinden, welche von solchen Glaubensgenossen angelegt wurden, die, in früherer Zeit aus der Ferne nach Schlesien gezogen, hier Schutz, vor Allem Religionsfreiheit gefunden haben. Und so verhält es sich auch. Der Ort, von dem wir reden, ist Alt- und Neu-Anhalt, so genannt von dem früheren Besitzer der freien Standesherrschaft Pleß, dem Fürsten Friedrich Erdmann von Anhalt-Köthen, der im Jahre 1770 nicht weniger als 64 in dem im damaligen Königreich Polen, jetzigen Gallizien, zwischen Biala und Kenty gelegenen Dorfe Seifftersdorf[1]) wohnenden, von ihrer Gutsherrschaft und der römischen Geistlichkeit aber hart gedrückten evangelischen Familien nicht nur Aufnahme in seinem Fürstenthum gewährte, dieselben vielmehr unter vielfach ihnen gegebenen Vergünstigungen zu einem auch kirchlich wohlgeordnetem Ganzen verband, so daß die Zahl der heute zu diesem Kirchspiel Gehörenden die Höhe von etwa 900 Seelen bereits erreicht hat.

Wann aber, so fragen wir zunächst, kamen diese „Colonisten" nach Seiffersdorff? denn daß dieselben auch dort nur eingewanderte Fremdlinge waren, dafür spricht nicht blos die noch heute unter ihren Nachkommen verbreitete „Tradition", nach welcher ihre Väter etwas über 100 Jahre in Polen gelebt, das beweist vielmehr vor Allem die ächt deutsche Tracht und Sitte, welche sie, verbunden mit einer

[1]) Auch Seydersdorf oder Siedersdorf, heute Kozy genannt.

äußerſt reinen deutſchen Ausſprache, trotz der ſie umgebenden ſlawiſchen Bevölkerung bis auf dieſe Stunde treu bewahrt haben. — Wir würden auf dieſe ſchon an ſich nicht unintereſſante Frage eine Antwort zu geben außer Stande ſein, wenn nicht das am Ende des vorigen Jahres erſchienene, in mehr als einer Beziehung lehrreiche Buch des Dr. Kolatſchek: „Geſchichte der evangeliſchen Gemeinde zu Biala in Galizien. Teſchen 1860“ uns die gewünſchte, von dem Verfaſſer desſelben freilich nicht geahnte Auskunft gäbe. Hier leſen wir nämlich ſogleich auf Seite 1 und 2 nachſtehende, einer alten im Jahre 1766 verfaßten Kirchenchronik entnommene Notiz: „Unterdeſſen fügte es ſich, daß verſchiedene in Anno 1652 aus Schleſien vertriebene Evangeliſche und Calviniſche Familien ſich nach Polen begaben, um daſelbſt ihr Fortkommen zu finden. Was nun Bauersleute waren, die hatten ſich theils in Kuntzdorf oder Lignik, theils aber in der Nachbarſchaft niedergelaſſen und haben die bekannten deutſchen adeligen Dörfer Altzen, Wilmowitz, Seybersdorf und Altdorf fundirt, die Profeſſioniſten aber, von welchen noch unter andern die Simoni'ſche Familie floriret, blieben wegen der bequemen Lage auf dem ſogenannten Kaminiec, und baueten ſich unter der damahligen Herrſchaft Schutz und Beyſtand Häuſer, trieben ihre Profeſſion, ließen zugleich von denen in obbemeldeten Dörfern wohnenden Emigranten Leinwand machen, und entrichteten alſo ein Leinwand-Negotium, welches noch bis dato continuirt, und denen benachbarten Inwohnern ein gutes Gewerbe und Nahrung verſchaft. Es fanden ſich hiernechſt noch mehrere Emigranten ein und dieſer Steinplatz[1]) wurde alſo immer mehr und mehr angebauet, beſonders da ſie unter Götti. Gnade und Obrigkeitl. Schutz nicht nur Friede und Sicherheit genoſſen, ſondern auch wegen ihres Glaubens ohne alle Anfechtung und Kränkung in Ruhe blieben.“ — Wir ſtehen nicht an, dieſe Notiz, wenn auch nicht ausſchließlich, ſo doch vorzugsweiſe auf unſere Anhalter Exulanten zu beziehen; jedes Wort beweiſt die Richtigkeit dieſer Annahme. Denn wenn zunächſt das Jahr 1652, alſo eines der für die Evangeliſchen Schleſiens in religiös-politiſcher Hinſicht unglücklichſten Jahre, in welchem Tauſende den Wanderſtab ergriffen, um nach Wegnahme ihrer Kirchen und Vertreibung ihrer Prediger in den benachbarten Ländern Polen und Sachſen, ja ſelbſt in Ungarn und Siebenbürgen eine neue Heimath ſich zu gründen, als dasjenige bezeichnet wird, in welchem jene Einwanderung geſchah, ſo entſpricht dieſe Angabe völlig den unter den Bewohnern Anhalt's wie zur Zeit ihrer Niederlaſſung in hieſiger Gegend, ſo noch heute verbreiteten „Ueberlieferung“, nach welcher ihre Vorfahren etwas über 100 Jahre in Polen ſich aufgehalten; daß aber Schleſien das Vaterland derſelben ſei, dafür bürgen nicht blos die ächt ſchleſiſchen Namen der Orte[2]), welche nach jener Kirchenchronik dieſelben gegründet, dafür legt vielmehr die noch heute an die Gebirgsgegenden dieſer Provinz ſofort erinnernde feſttägliche Kleidung, vor Allem die mit dem Dialect der Gebirgsbewohner nicht blos in einzelnen Ausdrücken, vielmehr in dem geſammten Color der Sprache übereinſtimmende in den Häuſern und Familien gebräuchliche Mundart, endlich die von ihnen von Alters her gepflegte Leinweberei das lauteſte Zeugniß ab. Wird ferner unter den „Adeligen Dörfern“, welche von den genannten „Emigranten“ gegründet wurden, auch Seifersdorf genannt, ſo iſt dieſes heute faſt nur von Katholiken bewohnte Dorf er-

[1]) Poln. Kaminiec, die Stelle, wo heute das eigentliche Biala ſteht.

[2]) Altzen-Alzenau, Wilmowitz-Wilhelmsau oder Willamowitz, wie es heute genannt wird; Altdorf und Seiffersdorf ſind in Schleſien oftmals wiederkehrende Ortsnamen. — Auch die Perſonennamen, ſelbſt die, welche im Laufe der Zeit eine polniſche Verſtümmelung erfahren haben, tragen das Gepräge echt ſchleſiſcher Abkunft unverkennbar an ſich.

weislich die Stätte, aus welcher im Jahre 1770 die zur Parochie Anhalt gegenwärtig Gehörenden um des Glaubens willen ausgewandert, d. h. vertrieben wurden[1]). Und findet ſich allerdings weder heutigen Tages, noch zur Zeit der Ueberſiedelung auf preußiſches Gebiet unter den hieſigen mit einander auch verwandtſchaftlich eng verbundenen Familien eine Simoni'ſche (obwohl jene Kirchenchronik ausdrücklich vermerkt, daß dieſelbe als eine „Profeſſioniſtenfamilie" auf dem ſogenannten Kaminiec, d. h. in Biala, ſich niedergelaſſen und wenn es auf der anderen Seite feſtſteht, daß aus dieſem Städtchen keine „Emigranten" nach Anhalt gekommen), ſo weiſt doch der Umſtand, daß wie zur Zeit der Ueberſiedelung aus Seiffersdorf viele Erulanten den gleichen Vornamen geführt, ſo noch heute derſelbe einer der gebräuchlichſten in hieſiger Gemeinde iſt, nicht undeutlich auf eine Zuſammengehörigkeit dieſer Familie mit den vor nunmehr faſt 100 Jahren in hieſige Gegend gekommenen. Wird endlich geſagt, daß die meiſten der damals in Biala und der Umgegend eingewanderten Koloniſten neben einzelnen Profeſſioniſten die Leinweberei getrieben hätten, ſo entſpricht auch dieſe Angabe genau den hieſigen Verhältniſſen, denn nicht nur waren faſt ſämmtliche im Jahre 1770 in hieſige Gegend Gezogene Leinweber, vielmehr trieben ſie, wie noch heute, ſo namentlich am Ausgange des vorigen Jahrhunderts einen äußerſt ſchwunghaften Leinwandhandel, ſo daß bereits im Jahre 1780 eine eigene „Leinwand-Factorei" in Anhalt angelegt, die Leinwand ſelbſt aber anfangs nach Bielitz und Biala, ſpäter aber bis Warſchau und Amſterdam geſendet wurde. Was aber die Hauptſache und das für uns völlig Entſcheidende iſt, das iſt der Umſtand, daß ausdrücklich hervorgehoben wird, daß die damals in Polen Einziehenden „Evangeliſche und Calviniſche" geweſen ſeien, ein Verhältniß, das bis zur Einführung der Union in hieſiger Gemeinde (1830) ſich wiederſpiegelte[2]), wie es auch feſtſteht, daß ſeit dem Auszuge der gegenwärtig Anhalter Gemeinde aus Seiffersdorf es in der dortigen Gegend nur noch lutheriſch Geſinnte giebt[3]).

So hätten wir denn nicht nur das Jahr gefunden, in welchem die Vorfahren der heutigen Gemeinde Anhalt nach Polen gewandert, wir wüßten auch das Land, das ſie verlaſſen, um in der Fremde Schutz und Religionsfreiheit zu finden. Woher ſie aber aus Schleſien gekommen, ob ſie auch hier erſt wieder Eingewanderte oder Eingeborene geweſen, das läßt ſich beim Mangel jeder poſitiven Nachricht jetzt nicht mehr beſtimmen und dürfte dieſer Schleier, der über der Vergangenheit ruht, bei den vielen Tauſenden, welche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts aus Schleſien „vertrieben" wurden oder freiwillig den „Emigrantenſtab" ergriffen, auch ſobald wohl nicht gehoben werden. Nur ſoviel ſcheint von vornherein angenommen werden zu müſſen, daß dieſelben weder dem nordweſtlichen, noch dem ſüdöſtlichen Theile dieſer Provinz angehörten — da in dieſen Gegenden zur damaligen Zeit ſchwerlich „Calviniſche" ſich befunden haben — vielmehr ausſchließlich dem mittleren, möglicherweiſe auch dem heute zu Oeſterreich

[1]) Noch heute werden daher die Bewohner Anhalts von Auswärtigen Kozyer d. h. Seiffersdoefer genannt.

[2]) Offenbar wae, wenn auch nicht nominell, ſo doch factiſch, die Gemeinde Anhalt von Anfang an eine unirte, mindeſtens föderirte, wie ſie auch in den älteſten Kirchenacten nie anders als „evangeliſch reformirte und lutheriſche Simultankirche" genannt wird. Auch beſtand von Gründung eines beſonderen Kirchenſyſtemes (1778) an der dieſer Bezeichnung und dem Zahlenverhältniß der beiden Confeſſionen völlig entſprechende Gebrauch, daß neben drei reformirten Kirchenälteſten ſtets ein dem lutheriſchen Bekenntniß angehörender zur Vertretung der Intereſſen ſeiner Glaubensgenoſſen gewählt wurde — gewiß ein ſchönes Zeichen echt evangeliſcher Geſinnung.

[3]) Vergl. das oben angeführte Buch des Dr. Kolatſchek S. 9. Anm.

gehörenden Theile Schleſiens zuzuweiſen ſein dürften. Darauf weiſt nicht nur der reformirte Charakter, den die Mehrzahl der Gemeinde bis zur Einführung der Union treu bewahrt hat, wie die eigenthümliche an die genannten Gegenden vielfach erinnernde Kleidung, durch welche dieſelbe vor allen anderen der Umgegend ſich auszeichnet, vielmehr vor Allem der ſchon vorhin erwähnte, mit einzelnen böhmiſch-mähriſchen Ausdrücken vermiſchte „Hausdialect", welcher eine Verwandtſchaft der hieſigen Gemeinde mit denen der mittel- oder unterſchleſiſchen Gebirgslandſchaft außer allen Zweifel zu ſetzen ſcheint.

Damit aber wären wir zum zweiten Theile unſerer „kirchengeſchichtlichen Skizze" gelangt, zu der Frage: weshalb jene „Erulanten" ihr Vaterland verlaſſen, vor Allem, wie es ihnen in ihrer neuen Heimath ergangen iſt. Auf beide Fragen giebt uns abermals unſere Kirchenchronik die durch andere Nachrichten wohlverbürgte Antwort. Denn wenn dieſelbe die nach Seiffersdorf Gewanderten als „aus Schleſien vertriebene" bezeichnet, ſo weiß ein jeder, der in der Kirchengeſchichte dieſer Provinz nicht ganz unbewandert iſt, weshalb dies geſchehen, — ſicherlich aus keinem anderen Grunde, als weshalb 100 Jahre vorher viele Tauſend Niederländer den heimathlichen Heerd verließen, 100 Jahre ſpäter mehr denn 14000 Salzburger ihren Bergen und Thälern den Rücken kehrten, um lieber Haus und Hof, Geld und Gut zu verlieren, als ohne Kirchen und Prediger zu leben, Verräther ihres Glaubens und Gewiſſens zu werden. Und wenn am Schluß unſerer Chronik hinzugefügt wird, daß jene „Erulanten" „unter göttlicher Gnade und obrigkeitlichem Schutz nicht nur Friede und Sicherheit genoſſen, ſondern auch wegen ihres Glaubens ohne alle Anfechtung und Kränkung blieben", ſo wird damit nichts anderes geſagt, als was auch ſonſt die wohlbeglaubigte Geſchichte, auch die Acten der Anhalter Kirchgemeinde über die Vergangenheit der nach Polen eingewanderten Evangeliſchen berichten. Denn waren gleich die für dieſelben günſtigſten Zeiten mit dem Tode Stephan Bathori's († 1587), ja ſchon Sigismund des Zweiten († 1572) vorüber, ſo war ihnen doch noch auf dem Reichstage zu Warſchau (1632), vor Allem durch den gemeinſamen Religionsfrieden vom Jahre 1573 nicht nur Glaubensfreiheit, ſondern auch gleiche ſtaatliche und kirchliche Berechtigung mit den Römiſch-Katholiſchen zugeſtanden worden. Was Wunder, daß daher auch die nach Seiffersdorf Eingewanderten dort „Ruhe und Frieden genoſſen", ja daß, wie ſpätere im dortigen Pfarrarchiv handſchriftlich aufbewahrte „Traditionen" berichten, dieſelben während der erſten Zeit ihres dortigen Aufenthaltes eine eigene Kirche nebſt eigenen Predigern[1]) beſaßen, die ihnen das theure Gotteswort lehren und die Sacramente in von römiſchen Mißbräuchen gereinigterer Form zu ſpenden vermochten. — Aber freilich lange ſollte dieſer für ſie günſtige Zuſtand nicht währen. Wie in ihrer erſten Heimath es vorzugsweiſe die „frommen Väter der Geſellſchaft Jeſu" waren, die für ſie die Urſache harter Bedrückungen und Beraubungen wurden, ſo ſollten auch hier dieſelben patres missionarii den Samen der Zwietracht in die ſonſt friedlichen Kreiſe bringen. „Zunächſt verſuchte man es mit Liſt: man führte die Evangeliſchen in katholiſche Kirchen, ließ die Meſſe und andere römiſche, für Reformirte doppelt anſtößige Gebräuche weg, predigte deutſch und machte ihnen dadurch glaubhaft, als wären beide Religionen in

[1]) Daß übrigens dieſe „eigenen Prediger" nicht etwa mit den in der Mitte des 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts in den benachbarten Kunzendorf und Biala erweislich amtirenden Geiſtlichen identiſch ſeien, geht daraus hervor, daß die Gemeinden dieſer Lutheriſch, jener reformirt waren. Auch werden dieſelben ſtets „reformirte" Prediger genannt.

Wahrheit nicht besonders verschieden." Als aber dieses Mittel der Bekehrung nur wenige, höchstens solche, welche in gemischter Ehe lebten, in die gestellte Falle trieb, da „versuchte man es mit Gewalt. Man nahm ihnen ihre Kirchen weg, vertrieb ihre Prediger[1]) und gestattete überhaupt keinen öffentlichen Gottesdienst. Sogar in Häuser, in denen einzelne in Gottes Wort sich erbauen wollten, drang man, um wenigstens das Bibelbuch oder sonstige Erbauungsschriften hinwegzunehmen. Man trennte Kinder von ihren Eltern, übergab sie katholischen Schulen und suchte sie bald durch Drohungen, bald durch Verlockungen in den Schooß der allein seligmachenden Kirche zu führen." Und doch war dies alles nur der Anfang der harten Bedrückungen, „denen diese Glaubensbrüder ausgesetzt werden sollten; ihren Höhepunkt erreichten dieselben, als in dem drittletzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts der katholische Grundherr des Ortes Joseph von Jordan im Verein mit dem römischen Ortspfarrer das Bekehrungswerk zu treiben begann. „Da wurden die ihm gegenüber fast rechtlosen evangelischen Unterthanen die ganze Woche hindurch, wie einst Israel in Aegypten, mit den drückendsten Hofroboten belastet; den Verstorbenen durfte bei der Beerdigung nicht gesungen werden; zu ihrer letzten Ruhestätte erhielten sie mit Ausnahme der kleinsten Kinder nur einen unumzäunten Platz neben dem katholischen Kirchhof, ja oftmals blieben die Leichen bei der Weigerung des katholischen Pfarrers, sie beerdigen zu lassen, wochenlang unbestattet, bis endlich „aus Mitleid" der Bischof von Krakau dazu die Erlaubniß ertheilte." Und damit nichts fehlte, fügte man diesen offenbaren, mit den Gesetzen des Landes und den Königlichen Privilegien in völligem Widerspruch stehenden Rechtsverletzungen Hohn und Spott hinzu, wie z. B. der katholische Pfarrer von Seiffersdorf sich zwei Hunde hielt, denen er die Namen „Luther" und „Calvin" gegeben. Und wenn von Zeit zu Zeit reformirte Prediger aus Polen oder Schlesien kamen, um bei nächtlicher Weile in Waldeseinsamkeit ihnen Erbauung zu spenden, so konnte dies nur in der Verkleidung von Fleischern, Tuchmachern und Kaufleuten geschehen und auch dann noch mußten dieselben gewärtig sein, wenn erkannt, sofort vertrieben oder den gröbsten Mißhandlungen ausgesetzt zu werden — gewiß ein Bild des Jammers, wie es die Vergangenheit der evangelischen Kirche leider fast in allen von Katholiken bewohnten und beherrschten Ländern aufzuweisen hat.

Doch dem Herrn sei Dank! auch hier hieß es: „wo die Noth am größesten, da ist die Hülfe am nächsten." Es kam das Jahr 1770 heran, das Jahr der Rettung aus lang erduldeter Knechtschaft. Am 19. April desselben finden wir den größten Theil der Evangelischen Seiffersdorfs in dem etwa 3 Meilen entfernten Pleß, der damaligen Residenz des ächt evangelischen Fürsten Friedrich Erdmann von Anhalt-Köthen († 1797). Hierher waren sie, wie bereits früher zu wiederholten Malen, gekommen, um an dem von dem reformirten Stabsfeldprediger J. G. A. Schleyermacher, Vater unseres großen Friedrich Schleyermacher, jährlich zweimal abgehaltenen Gottesdienste nebst Communionfeier theilzunehmen. Durch den Mund ihres Vogtes Joh. Mansel trugen sie, wie schon früher dem Landrath des Kreises Pleß, so jetzt dem Pastor Schleyermacher den Wunsch vor, durch Uebersiedelung in das preußische Gebiet ihren Drängern zu entgehen und durch Schleyermachers Bemühungen ging unter Vermitteiung des

[1]) Dies mag um das Jahr 1720 geschehen sein, da um diese Zeit auch der in Biala wirkende Prediger Joh. Brinn seine Gemeinde zu verlassen genöthigt wurde. — Noch im Jahre 1817 zeigte man in Seiffersdorf „jene alte Linde, unter welcher der dortige reformirte Prediger auf seiner Flucht, als die Kirche abgenommen wurde, das letzte Kind taufte."

Fürſten Friedrich Erdmann dieſer Wunſch in Erfüllung. König Friedrich der Große willigte unter mannigfachen ihnen gewährten Vergünſtigungen[1]) in ihre Aufnahme; Friedrich Erdmann verſprach ihnen nicht nur unentgeldlich einen Strich Landes zu ihrer Anſiedelung in ſeinem Fürſtenthum, verhieß ihnen auch vielmehr das nöthige Bauholz zur Errichtung ihrer Häuſer, ja bewilligte ihnen auch vorſchußweiſe die erſte Ausſaat und verſorgte ſie ſchon jetzt mit allem, was zur erſten Einrichtung nöthig erſchien. Nur ein Punkt war es, an welchem die für die Emigranten bis dahin ſo günſtigen Verhandlungen leicht hätten ſcheitern können. Wie aus dem im Anhalter Pfarrarchiv noch befindlichen „allerunterthänigſten Bericht des Landrath Pleß'ſchen Kreiſes an Sr. Majeſtät den König" vom 15. April 1770, ſowie dem in Folge dieſes Berichtes ergangenen Erlaß der Königlichen Kriegs- und Domänenkammer zu Breslau vom 24. April desſelben Jahres hervorgeht, hoffte die Gemeinde nicht, von ihrer bisherigen Behörde und Herrſchaft ungehinderten Abzug zu erhalten. Sie hatte daher in richtiger Würdigung ihrer Lage bei der diesſeitigen Regierung nicht nur die zum Transport ihrer Sachen nöthigen Fuhren, ſondern auch eine militäriſche Bedeckung ſich erbeten. Auf beides glaubte man in Breslau anfangs nicht eingehen zu dürfen, weil die Sendung der Fuhren mit zu viel „Eclat" verbunden ſei, die militäriſche Bedeckung aber leicht zu Conflicten mit dem polniſchen Nachbarſtaate führen könne. Doch da die Evangeliſchen Seiffersdorfs erklärten, unter dieſen Umſtänden auf eine Ueberſiedelung nach Preußen überhaupt verzichten zu müſſen, erhielt der in Pleß garniſonirende Rittmeiſter v. Woyerſch Befehl, mit ſeiner einem braunen Huſarenregiment angehörenden Schwadron die Grenze zu überſchreiten und alle diejenigen, welche in das diesſeitige Gebiet herüberkommen wollten, abzuholen. Gleicherweiſe wurden auch die gewünſchten 300 (nach anderen handſchriftlichen Berichten 800) Fuhren geſendet. Das war das Zeichen zum Aufbruch. Am 24. Mai 1770, mit Sonnenaufgang, kamen die Huſaren, während ein Theil diesſeits der Grenze zu etwaigem Succurs ſich verborgen hielt, in Seiffersdorf an, um Mittag erfolgte der Auszug, natürlich mit Zurücklaſſung alles liegenden Eigenthums. An ihm nahmen 313 Seelen (64 Familien) Theil; nur der Müller J. Manſel, obwohl evangeliſch, blieb zurück, wogegen die noch jetzt katholiſche Familie Komendera, welche zur Zeit der Verfolgung zum Uebertritt bewogen ſein ſoll, zu ihren auswandernden Stammgenoſſen hielt. Noch am Abend des nämlichen Tages wurde die Weichſel, welche hier Schleſien von dem ehemaligen Polen ſcheidet, überſchritten, darauf in Miedzna, der erſten etwas bedeutenderen Ortſchaft auf preußiſchem Gebiet, übernachtet. Am 25. Mai aber, am St. Urbanustage, an welchem einſt eine fromme gottbegeiſterte Jungfrau geweiſſagt haben ſoll, daß er Erlöſung bringen werde, geſchah in der zweiten Nachmittagſtunde der Einzug in die jetzige Heimath[2]). Doch freilich, ſo

---

[1]) Zu denſelben gehörten vorzugsweiſe: Freiheit von der Werbung für ſich und ihre Söhne; Befreiung von der Contribution und Nahrungsſteuer auf 5 Jahre; endlich die Erlaubniß, „falls die Colonie zuſammenbielbe, ſich einen Schulzen und Gerichtsleute ſelbſt wählen zu dürfen, auch einen Geiſtlichen ihrer Religion ſich zu halten und ſich eine Kirche zu erbauen, wozu ihnen eine oder zwei Kirchen- und Hauscollecten in allen preußiſchen Landen accordiret werden ſollten."

[2]) Schon fünf Jahre vorher hatte eine ähnliche, wenn auch der Zahl der Theilnehmer nach geringere „Emigration" aus dem gleichen Seiffersdorff nach Preußen ſtattgefunden, in deren Folge die gegenwärtig gleichfalls zur Parochie Anhalt gehörende Lendziner Bleich-Colonie nebſt einem Theile des heutigen „Rathhaus" gegründet wurde. Die obengenannte Kirchenchronik berichtet darüber folgendes: „Es hat ſolches (nämlich die traurigen Folgen geſchehener Bedrückung) Tit. Herr Jordan Spytek, Erbherr von dem benachbarten deutſchen Seibersdorf zu ſeinem großen Schaden und Nachtheil erfahren, ſintemal ihm mense October vorigen Jahres (1765)

wie heutigen Tages, ſah es damals in Anhalt nicht aus; Wald und Sümpfe bedeckten den Strich, auf welchem jetzt die nun faſt hundertjährigen Colonien ſtehen. Nur an dem kleinen Teiche, bei dem mit keiner Nummer verſehenen Häuschen in Neu-Anhalt befand ſich das fürſtliche Vorwerk Kielpow. Hier nahm Friedrich Erdmann die neu Angekommenen auf; hier ließ er ihnen, nachdem ſie zunächſt in den umliegenden Dörfern untergebracht worden waren, einige von ihnen auch noch am Tage ihrer Ankunft nach Ruptave, einem Beſitzthum des reformirten Edelmannes v. Gordon gezogen waren, aus der Schäferei Stübchen bauen, die, ſowie die Scheunen, ihnen zur Wohnung dienten, bis (bereits im J. 1771) die ſie jetzt beherbergenden Häuſer vollendet waren. Doch auch dabei ließ der menſchenfreundliche Fürſt es nicht bewenden. Wie er ſeinen neuen Unterthanen die Häuſer — wenn auch unter Zuſchuß einer aber nicht bedeutenden Summe von Seiten des Staates — gebaut, die erſte Ausſaat gegeben, ſie auch ſonſt reichlich mit Geld und Lebensmitteln unterſtützt hatte, ſo ließ er die Ländereien von Kielpow, etwa 550 Morgen, gegen einen jährlich zu zahlenden mäßigen Grundzins unentgeldlich unter ſie vertheilen, ſicherte ihnen auch vollkommene Robotfreiheit zu und bewilligte ihnen — jedoch nur aus Gnade und ohne Präjudiz — Bau-, Raff- und Leſeholz nebſt Waldſtreu, ſo daß auch äußerlich für die neuen Ankömmlinge geſorgt war. Um aber auch das geiſtliche Wohl derſelben nicht außer Acht zu laſſen, berief er bereits im Jahre 1771 „zur Unterweiſung der ſehr unwiſſenden Kinder“ einen beſonderen „Schulmeiſter“ aus Heſſenland, erbaute auch (1773) in der Mitte der größeren Colonie Alt-Anhalt ein großes maſſives Gebäude, welches, zur Prediger- und Schullehrerwohnung beſtimmt, zugleich zum gottesdienſtlichen Locale bis zur Erbauung einer eigentlichen Kirche dienen ſollte; ja um nichts zu verabſäumen, was zum religiös-ſittlichen Gedeihen der neu gegründeten Gemeinde beitragen konnte, übernahm er einen Theil der von Schleyermacher weit über den Bereich des preußiſchen Staates hinaus geſammelten „Collectengelder“[1]), um durch den zinslichen Ertrag derſelben, verbunden mit perſönlichen Zuſchüſſen, der Gemeinde ſehnlichſten Wunſch, einen eigenen Prediger zu beſitzen, verwirklichen zu können — ein Wunſch, der freilich erſt im Jahre 1778 durch Berufung des Mannes, der „ein vorzügliches Rüſtzeug in der Hand Gottes bei Gründung der Gemeinde“ auch zu ihrer geiſtlichen Erſtarkung durch je zweimal im Jahre ſtattgefundene gottesdienſtliche Beſuche bereits viel beigetragen hatte, des Königl. Stabsfeldpredigers Joh. Gottl. Ad. Schleyermacher († 1794) zum erſten Paſtor der auf presbyterialer Ordnung erbauten Gemeinde in Erfüllung gehen ſollte. Und dem Herrn ſei Dank: die Opfer, die der Fürſt gebracht und die Gaben, welche die Liebe auch in der Ferne geſpendet, ſind nicht vergeblich geweſen; Anhalt, einſt eine Gegend voll Sumpf und Wald, iſt ein wohlangebauter, von meiſt fleißigen Ackerbürgern bewohnter Strich Landes geworden, ein Ort, von welchem trotz mannigfacher im Laufe der Zeit, namentlich durch die Verwüſtungen des auch hier

---

in einer Nacht 48 Perſonen an Männern, Weib und Kindern mit Sack und Pack davon und in Preuß. Schleſien gezogen, und zwar blos aus der Urſach, weil ſie von dem daſigen Paracho loci wegen der Religion allzuſehr verfolget und moleſtirt worden ſind, da ſie anſonſt herzlich gerne alda verblieben wären.“

[1]) Dieſelben ergaben ein Reſultat von mehr denn 3000 Thalern, wovon allein Zürich namentlich durch die Bemühungen des dortigen Antiſtes Ulrich bereits im April 1771 durch Lavaters fromme Hand nicht weniger als 1172 Schweizer Gulden (780 Rthlr.) einzuſenden im Stande war.

im Anfang dieſes Jahrhunderts zu üppiger Blüthe gekommenen kirchlichen Rationalismus, eingeriſſenen religiös-ſittlichen Gebrechen in vielfacher Hinſicht noch heute geſagt werden darf: „ſiehe da! eine Hütte Gottes bei den Menſchen!“ Möge es dieſe bleiben bis in die ſpäteſten Zeiten!

Literariſches.

Dr. L. Wieſe. Von Gelübden im evangeliſchen Sinn. Berlin, Wiegandt und Grieben. 1861. 50 S. 8. 8 Sgr.

In dieſem kurzen, faſt überreichen Vortrage behandelt der verehrte Verfaſſer wieder einmal ein Kapitel der Ethik und zwar die Lehre von den Gelübden, welche in den Lehrbüchern der Ethik ziemlich raſch abgemacht wird. Sowohl um ein reicheres concretes Material zu gewinnen, als auch um die eigene Entſcheidung und Beurtheilung der Sache darin zu bewähren, ſchickt Dr. Wieſe eine hiſtoriſche Skizze voran, die uns in die Gelübde des iſraelitiſchen, des griechiſchen und römiſchen Volkes in aller Kürze einführt, ſodann von dem Beiſpiele des Herrn und dem Bilde der apoſtoliſchen Kirche, in der weder eine Anordnung noch Empfehlung von Gelübden gefunden wird, zu dem Umſichgreifen der vota in den ſpätern chriſtlichen Jahrhunderten fortgeht, um deſto lebendiger den Umſchlag zu ſchildern, den die Reformation des 16. Jahrhunderts in den Gelübden bewirkt hat. Die Verdichtung aller einzelnen Gebote und Pflichten zu dem Einen der Treue gegen den Herrn, dem der Chriſt mit Leib und Seele im Leben und Sterben eigen ſei, führte ja zu dem ſchönen praktiſchen Gedanken, daß in dem Taufgelübde alle andern factiſch mitgeſetzt und formell abgethan ſeien. Nachdem ſo der Verfaſſer die evangeliſche Freiheit den Gelübden gegenüber kräftig hervorgehoben hat, wendet er ſich auch gegen die falſche Anwendung des Freiheitsbegriffs, wiederum in Uebereinſtimmung mit Luther und Calvin und weiterſehend als z. B. Harleß, der in ſeiner chriſtlichen Ethik §. 39 b. nur die Geſetzlichkeit abwehrt, nicht die Zerſtörungswuth der transcendentalen Freiheitslehrer, die am Willen keine bleibende Beſtimmtheit dulden wollen. In dem nun beginnenden Theile des Büchleins (S. 33 ff.) ſpricht Dr. Wieſe insbeſondere von dem wohlthätigen Einfluß, welchen die den Gelübden analogen Acte, wie ſie den Diaconiſſen-Gemeinſchaften, den Wichernſchen Brüderſchaften u. A. zu Grunde liegen, auf die Treue in ſchwerer, entſagender Arbeit üben können. Es iſt der ſchönſte Theil des Vortrags und voll fruchtbarer Keime für das chriſtliche Genoſſenſchaftsleben. Schon die „deutſchen Briefe über Engliſche Erziehung“ redeten im Anhange anerkennend von den belgiſchen Schulbrüderſchaften und ihren Penſionaten. Indem wir ſchließlich erwähnen, daß Dr. Wichern im Sinne hat, alle ſeine „Brüder“ auch das Lehrereramen machen zu laſſen und ſomit die Wichtigkeit gerade dieſes Berufszweiges der dienenden Liebe anerkennt, vermögen wir doch nicht die Bemerkung zu unterdrücken, daß ſich wohl beſondere Gemeinſchaften gerade für die Eigenthümlichkeit der erziehlichen Arbeit bilden müßten.

Das Weſen der chriſtlichen Predigt nach Norm und Urbild der apoſtoliſchen Predigt, unter beſonderer Berückſichtigung der Hauptrichtungen der neuern Theologie dargeſtellt von J. H. Franz Beyer, Paſtor in Neddemin. Gotha, Beſſer. 1861. 608 S. 8. 2 Thlr.

Wir glaubten Anfangs, dem vorliegenden Werke von 38 Bogen eine eingehendere Anzeige widmen zu müſſen, ſind aber anderer Meinung geworden. Der Verfaſſer, Paſtor Beyer im Mecklenburg-Strelitzſchen Lande macht nach ſeinem Buche einen recht tüchtigen Eindruck. Wir wüßten in dem ganzen Werk kaum einen Abſchnitt, mit dem wir materiell angeſehen nicht übereinſtimmten. Dazu belebt den Verfaſſer eine große Wärme, die öfters in einen erbaulichen Stil übergeht. (S. 556: „Wie werden jene hochfahrenden Schönredner einſt voll Entſetzen daſtehen, wenn am Tage des Gerichtes das Innere der Menſchen offenbar wird und ſich der Greuel der Verwüſtung, welchen die Sünde angerichtet hat, vor ihren Augen aufthut.“) Sein Thema reißt ihn ſo fort, daß er es nirgend wo recht begrenzen kann. Wenn man fragt, für weiche Kreiſe er ſein Buch berechnet habe, ſo kommt man in einige Verlegenheit. Wenigſtens in den Kreiſen, welche wir kennen, iſt $^{9}/_{10}$ alles Geſagten ſo bekannt und gewiß und ſo vielfach erörtert, daß es von dieſer Seite geradezu als trivial bezeichnet werden müßte, wenn der Gegenſtand dazu nicht zu gut wäre. So heißt es S. 292 §. 46: „Die Predigt bietet der Welt vielmehr erſt dann in Chriſto das Heil dar, wenn ſie ihn verkündigt als den Gekreuzigten, denn nur als ſolcher iſt er die wirkliche Verſöhnung und Erlöſung der Welt.“ Darüber ſpricht der Verfaſſer nun beinahe ſechs Seiten lang, ohne Homiletiſches vorzubringen; alles könnte in einer populären bibliſchen Theologie ſtehen. Ebenſo heißt es §. 47: „Die Heilsthat, welche am Kreuze Jeſu geſchehen iſt, hat die Predigt als hiſtoriſche Wirklichkeit, aber zugleich als ewig bleibende und ewig fortwirkende Realität mit apoſtoliſcher Gewißheit, d. h. im Namen Gottes 2. Kor. 5, 20 und nach allen in ihr liegenden Heilsmomenten zu verkündigen. Dazu kommen 13 Seiten Erläuterungen. Der Gang, den der Verfaſſer nimmt, iſt dieſer: Die Einleitung S. 1—66 will zeigen, daß es eine Norm für die Predigt geben müſſe und daß dieſe nicht der Autonomie der Wiſſenſchaft überlaſſen werden könne; auch nicht in den Evangelien gegeben ſei, vielmehr in den Reden der Apoſtelgeſchichte. Im erſten Buch betrachtet er nun die Predigt als das Wort Gottes. a) Das göttliche Princip der Predigt, b) das Weſen der Predigt als des Wortes Gottes. Beides wird zuerſt an der apoſtoliſchen Predigt, dann an der heutigen Predigt nachgewieſen. Das zweite Buch iſt überſchrieben: Die Predigt als das Wort Gottes an die Gemeinde. Das dritte Buch das Wort Gottes an die Gemeinde als Ausdruck chriſtlicher Perſönlichkeit und behandelt wie vorhin a) die chriſtliche Perſönlichkeit der Apoſtel, b) die chriſtliche Perſönlichkeit des Predigers (unſerer Tage).

Um nur ein beſonderes Moment hervorzuheben, ſo tadelt der Verfaſſer mehrmals, daß die bisherige Lehre von der Predigt nur an die Rhetorik anknüpfe und ſich an formelle Geſichtspunkte halte. Er hätte ſich über dieſen Umſtand nicht ſo ſehr wundern ſollen. Wenn doch alle Formen der διδαχή: Katecheſe, Bibelſtunde, liturgiſches Wort, ſeelſorgeriſches Wort, Predigt u. ſ. w. gewiß auf der Schrift beruhen, ſo hat man gut ſagen: „daß der Stoff durch die ihm einwohnende Gotteskraft, durch die Entfaltung der in ihm liegenden Heilsgedanken die Wirkung thun ſoll.“ S. 59. Damit kommt man der species Predigt nicht näher. Und

wenn er zu denen, welche die Homiletik nur als eine durch die Kirche bedingte und modificirte Rhetorik faſſen, auch Nitzſch rechnet „wenigſtens der Theorie nach", ſo iſt es nur halb wahr. In der Prakt. Theol. II, §. 101 zeigt ſich die Lage der Sache: „aber mit dem Allem wird die Eigenthümlichkeit noch nicht bezeichnet. Die Predigt geht aus dem Grunde des kirchlichen Lebens hervor und auf den Endzweck desſelben hin, ſie iſt die fortgeſetzte Verkündigung des Evangeliums zur Erbauung der Gemeinde des Herrn, eine Verkündigung des durch heilige Schriftterte vermittelten Wortes Gottes, welche mit lebendiger Beziehung auf gegenwärtige Zuſtände und durch berufene Zeugen geſchiehet." Es ſind nur acht Zeilen bei Nitzſch, aber ſo viel ich ſehe, enthalten ſie ziemlich ſo viel, als das ganze vorliegende Werk.

Märcker (Profeſſor in Meiningen), Die Stellung der drei Paſtoralbriefe in dem Leben des Apoſtels Paulus. Programm. Meiningen, Keßler. 1861. 4°.

Der Verf. ſetzt die Gründung der Gemeinde zu Epheſus nicht wie gewöhnlich 54, ſondern früher, zwiſchen Act. 9, 30 und 11, 25, alſo vor die erſte Miſſionsreiſe Pauli (44). Ferner tilgt er in 1. Tim. 1, 3 die Worte *εἰς Μακεδονίαν* hinter *πορευόμενος* und verſteht unter der hier erwähnten Reiſe die (Act. 18, 21) von Epheſus nach Jeruſalem und Antiochien (54), ohne das noch ziemlich jugendliche Alter des Timotheus, das dann angenommen werden muß, für bedenklich zu halten (1. Tim. 4, 12). Eine zweite Gefangenſchaft Pauli zieht er nirgends zu Hülfe. Was er über den *κατέχων* (Claudius) ſagt und wie das Verbot der Ehe von Paulus vor dem Tode des Claudius noch als Irrlehre bezeichnet wird (1. Tim. 4, 3), während er unter Nero die Eheloſigkeit empfiehlt, muß in dem intereſſanten Programm ſelbſt erſehen werden. Was den Titus angeht, ſo hält der Verf. ihn für identiſch mit Silas (Silvanus), ohne ſeine Anſicht über die Zeit des Titusbriefes davon abhängig zu machen. Dieſe Anſicht iſt etwas complicirt, ſo daß wir nicht darüber referiren dürfen. Damit ſoll aber nichts präjudicirt ſein, im Gegentheil hat uns die Hypotheſe Märckers zugeſagt.

Allihn und Ziller, Zeitſchrift für exacte Philoſophie. I. Bd. 4. Heft. 1861. Leipzig, Pernitzſch. ⅞ Thlr.

Wir halten uns für verpflichtet, auf dieſe tüchtige philoſophiſche Zeitſchrift immer wieder aufmerkſam zu machen, zumal da der Inhalt des vierten Heftes die Theologie nahe angeht. Ch. A. Thilo ſetzt die Kritik der ethiſchen Arbeiten ſeit Kant in ſeiner bekannten, ſcharfſinnigen Weiſe fort, ſpeciell wird Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher (S. 394—404) behandelt. Dann folgt eine hübſche Arbeit von C. S. Cornelius in Halle: Teleologiſche Grundgedanken, aus welcher eine nicht unerhebliche Bildungsfähigkeit Herbartiſcher Grundgedanken nach der Dogmatik hin erſichtlich iſt. Die „Betrachtungen aus dem Gebiete des Strafrechts" von A. Geyer machen den Eindruck eines gar zu aphoriſtiſchen Artikels. Näheres behalten wir uns vor.

Herausgeber: Dr. W. Hollenberg.

Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkeſtr. 7. — Gedruckt bei Guſtav Schade, Marienſtr. 10.

Die neunte Verſammlung des evangeliſchen Unions-Vereins in der Provinz Sachſen.

Gehalten zu Halle am 27. und 28. Mai 1861.

Zu großem Bedauern der ſchon am Abend des 27. verſammelten Brüder war der Paſtor Meyer von Magdeburg durch eine ſchwere Krankheit in ſeiner Familie abgehalten, die übernommene Bibelſtunde zu halten. An ſeiner Stelle hielt der Domprediger Focke die gewöhnliche Bibelſtunde mit der Gemeinde.

Für die darauf folgende Verſammlung war das Thema: „Der Unterſchied des Confirmanden-Unterrichts von dem Religions-Unterricht in der Schule" zur Beſprechung geſtellt. Der Superintendent Nöldechen von Krakau, der es übernommen hatte, durch einen Vortrag dieſelbe einzuleiten, war durch ſeinen leidenden Zuſtand genöthigt geweſen, noch in den letzten Tagen ſeinen Vorſatz wieder aufzugeben. Dagegen gab der Paſtor Kögel aus dem Haag einen intereſſanten Bericht über den Zuſtand der Schulen in den Niederlanden. Dort hat die proteſtantiſche Regierung aus Rückſicht gegen ihre katholiſchen Unterthanen den Gebrauch der Bibel in den Volksſchulen bei ſtrenger Strafe unterſagt. In Schulen, in denen unter 200 proteſtantiſchen Kindern nur 5 katholiſche ſind, darf dennoch die Bibel nie aufgeſchlagen werden. Im Jahre 1843 ſind zwei Lehrer ihres Amtes entſetzt, nur weil ſie dies Gebot übertreten hatten. Obgleich von vielen Seiten, beſonders von Süd-Deutſchland aus, auf die niederländiſchen Schulen als auf ein Muſter und Vorbild hingewieſen wird, ſo hat doch die Verbannung der Bibel und jedes kirchlichen Elements für Schule und Kirche die traurigſten Folgen gehabt. Man kann, wenn der Lehrer betet, nicht unterſcheiden, ob er Heide, Muhamedaner oder Chriſt iſt. Nicht der achte Theil der Kinder lernt die Bibel kennen, nicht die Hälfte derſelben wird an vielen Orten confirmirt. Die Gleichgültigkeit gegen Kirche und Chriſtenthum nimmt in erſchreckendem Maße zu. Das zeigt ſich auch unter den Deutſchen in der Diaspora. Nur an wenigen Orten, wie in Amſterdam, wo ſich eine Gemeinde von 20,000 Deutſchen befindet, iſt von den Zeiten der Reformation her ununterbrochen für Predigt und Seelſorge geſorgt. Im Haag iſt erſt vor Kurzem nach dreißigjähriger Unterbrechung durch die Bemühung des Miniſters von Bethmann-Hollweg wieder ein Prediger angeſtellt. Eine neue Glocke mit der Inſchrift: Kommet! Es iſt Alles bereit! ruft die Gemeinde wieder zum Gotteshauſe. Auch in Holland beginnt ein neuer Geiſt ſich zu regen, und man denkt ernſtlich daran, dem unheilvollen Zuſtande ein Ende zu machen; doch wird es ſehr ſchwer halten, zumal die holländiſche Geiſtlichkeit ſelbſt nicht die Hand dazu bietet.

Der Conſiſtorialrath Frobenius und der Superintendent Urtel hatten, um das für Alle ſo intereſſante Thema nicht fallen zu laſſen, noch kurz zuvor folgende Theſen aufgeſtellt, welche zu längerer Beſprechung Anlaß boten:

Theſen

über das Verhältniß des Confirmandenunterrichtes zum Religionsunterrichte der Schule, von Sup. Urtel.

1. Der Confirmandenunterricht hat den Religionsunterricht der Schule zur Vorausſetzung und iſt eine Fortführung desſelben, aber nach dem aus dem Begriffe der Confirmation ſich ergebenden Ziele und in der wieder hierdurch beſtimmten Weiſe.

2. Ziel des Confirmandenunterrichtes ist für uns evangelische Geistliche, das getaufte Kind dahin zu führen, daß es den evangelisch-christlichen Glauben als den seinen bekenne und darauf hin nicht mehr unter Bürgschaft seiner Pathen, sondern um seines eigenen Bekenntnisses willen, also selbstständig Glied der Kirche sei.

3. Es handelt sich dabei um Erkenntniß, Anerkennung und Zuversicht, im Confirmandenunterrichte überwiegend um Anerkennung und Zuversicht. Zum Ausgangspunkte ist die gesammte bisher gewonnene religiös-sittliche Ausbildung des Kindes zu nehmen, die in ihrem Wachsthum bis zu dem oben bezeichneten Ziele zu fördern ist.

4. Der Katechismus bleibt Leitfaden auch für den Confirmandenunterricht. Während aber die Schule denselben als ein Gegebenes in seinen einzelnen Theilen und deren Gründung in der Schrift zum Verständniß bringt, hat der Confirmandenunterricht den Katechismus als ein in sich geschlossenes Ganze aus dem Gesammtinhalte der Schrift so für das Kind herauswachsen zu lassen, daß es in ihm das Ergebniß seiner eigenen aus der Schrift gewonnenen Erkenntniß wiederfindet.

5. Daß das Kind das Erkannte anerkenne und seine Zuversicht darauf setze, dahin kann es nur durch Erfahrung der christlichen Wahrheit an sich selbst geführt werden. Darum gilt es überall an die eigene Lebenserfahrung des Kindes anzuknüpfen, um ihm zur Erkenntniß seiner selbst, zur Sehnsucht nach dem Heil in Christo und zur Aneignung desselben zu helfen. Nur von hier aus kann der Confirmandenunterricht seinen wahrhaft erbaulichen Charakter erhalten und hier findet alle Uebung des Gebets, alle Zucht und Vermahnung zum Herrn die rechte Anknüpfung.

6. Seinen Abschluß findet dies Alles in der Vorbereitung des Confirmanden zur Feier des heiligen Abendmahls, die eine besondere Unterweisung in der Lehre vom Sacrament des Altars im Confirmandenunterrichte zur Voraussetzung hat.

Die Frühversammlung des Haupttages, zu der sich gegen 150 Mitglieder des Vereins außer mehreren Gästen eingefunden hatten, wurde nach gemeinschaftlichem Gesang durch ein Gebet und eine Ansprache des Pastor Besser aus Ziegelrode über 1. Cor. 3, 22. 23: „Alles ist euer; ihr aber seid Christi!“ eröffnet. Davon ausgehend, daß gegenwärtig nicht mehr sowohl das protestantische Gefühl nöthiger Abwehr als vielmehr das evangelische Bedürfniß des Aufbau's und des Nachweises der bei aller Verschiedenheit doch in dem gemeinsamen Glaubensgrunde gegebenen Einheit die Brüder vereinige, zeigte er, wie jenes Schriftwort uns ebensosehr in die Enge führe: „Christus allein!“ als in die Weite: „Alles ist euer!“ und wie jenes uns hinaushebe über alle Parteiungen von Paulisch oder Apollisch u. s. w. und dieses uns stelle in den Dienst der Gemeinde.

Der Hauptgegenstand der Tagesordnung, zu welcher nun übergegangen wurde, bildeten Thesen über die Ordnung des evangelischen Hauptgottesdienstes. Dieselben waren auf Bitte des Vorstandes von Herrn Professor Beyschlag gestellt worden, und wurden von diesem durch einen Vortrag eingeleitet und begründet, der dem Wunsch der Versammlung gemäß in dieser Zeitschrift zum Abdruck gelangen wird. Aus diesem Grunde glaubt Referent, so schwer es ihm wird, sich selbst den Genuß einer Reproduction zu versagen, doch an dieser Stelle sich auf die Mittheilung der Thesen selbst beschränken zu müssen.

Theſen

über die Ordnung des evangeliſchen Hauptgottesdienſtes

von Profeſſor Beyſchlag.

1. Die evangeliſche Gemeinde, welche die Gemeinde des Herrn ebenſowohl iſt als noch immer zu werden hat, feiert in ihren Gottesdienſten ihr in Chriſto beruhendes Verhältniß zu Gott, um ſich auf Grund desſelben völliger zu erbauen.

2. Wiewohl der ganze Gottesdienſt erbauende Feier iſt, ſo treten in ihm doch dem Bedürfniſſe der Gemeinde gemäß die beiden Elemente der Feier und der Erbauung verhältnißmäßig auseinander als liturgiſches und homiletiſches Grundelement, von denen das eine dem anderen vollkommen ebenbürtig iſt.

3. Während das liturgiſche Element an der Feier des göttlichen Wortes und heiligen Abendmahls und an dem entſprechenden Bekennen, Beten, Loben und Danken ſeine mannichfaltigen Beſtandtheile hat, tritt das homiletiſche in naturgemäßer Einheit auf und macht ſich ſchon dadurch zum Mittelpunkte des Gottesdienſtes.

4. Zum Hauptgottesdienſt gehört an ſich ohne Frage die Abendmahlsfeier und dieſe bildet dann, naturgemäß der Feier und Predigt des Wortes nachfolgend, den abſchließenden Höhepunkt. Da wir aber einen ſolchen vollſtändigen Hauptgottesdienſt nicht allſonntäglich haben können, ſo muß der ſonntägliche Hauptgottesdienſt auch ohne Abendmahl ein organiſches Ganze bilden.

5. Ein organiſches Ganze bildet er nicht, wenn er in eine liturgiſche und eine homiletiſche Hälfte auseinanderfällt. Vielmehr muß die Predigt von den liturgiſchen Elementen ſo umfaßt ſein, daß dieſe einerſeits auf ſie vorbereiten und hinleiten, andererſeits von ihr geweckt werden und ausſtrömen.

6. Das Feiern und Betrachten des Wortes Gottes hat im Gottesdienſte ſeine Vorbedingungen an der Sammlung und Erhebung der Herzen überhaupt, an der Herſtellung unſeres durch die Sünden der Woche getrübten Verhältniſſes zu Gott und an der hierauf fußenden Bitte um ſeinen Segen zum Worte. Daher der Introitus des Hauptgottesdienſtes zu beſtehen hat 1) aus dem Eingangslied und -ſpruch, 2) aus der Abbitte und dem Troſtſpruch, 3) aus der Collecte.

7. Die ſo vorbereitete Feier des Wortes Gottes beſteht zunächſt darin, daß dasſelbe in ſeinem objectiven, urkundlichen Beſtande durch die Schriftleſung verkündigt und nach ſeinem weltlichen Gehalt von der Gemeinde im Credo bekannt wird. An dieſe allgemeine, feiernde Verkündigung und Aneignung des Wortes Gottes ſchließt ſich die Predigt, als die Individualiſirung desſelben zur Erbauung auf dem gelegten Grunde, nach überleitendem Predigtliede ſachgemäß an.

8. So gewiß die Gemeinde ſich auf das Wort Gottes ſchon betend vorzubereiten hat, ſo gewiß kann doch ihr Gebetsleben erſt in Folge des in der Predigt neu lebendig gewordenen Schriftwortes ſeinen möglichen Höhepunkt erreichen. Der Hauptgebetsact im Gottesdienſt hat darum auf die Predigt jedenfalls erſt zu folgen und wird als Frucht des gepredigten Wortes, wenn kein Abendmahl gefeiert wird, den abſchließenden Höhepunkt des Gottesdienſtes bilden.

9. Dieſer Gebetsact kann ein freier ſein, ehe er ein liturgiſcher wird und gehört inſoweit als unmittelbares Austönen der Predigt und perſönlicher Erguß des Predigers noch auf die Kanzel. Dagegen iſt das liturgiſche Gebet von der Predigt durch einen Gemeindegeſang, der auf die Predigt antwortet und zum Gebete überleitet, zu trennen und an den Altar, als an die Stätte des liturgiſchen Wortes, zurückzuverlegen.

10. Da das Hauptgebet einerſeits Lob und Dank, andererſeits Bitte und

Fürbitte auszuſprechen hat, ſo kann es durch ein Sanctus oder Gloria der Gemeinde getheilt werden. Das Gebet des Herrn iſt den Fürbitten nicht anzuhängen, ſondern als Allerheiligſtes des Gebetsacts ſelbſtſtändig einzuführen. Verkündigungen gehören, wenn ſie Fürbitten ſind, an's Fürbittengebet, wenn bloße Anzeigen, unmittelbar vor die ſegnende Entlaſſung der Gemeinde. Zwiſchen Vaterunſer und Segen iſt ein Schlußgeſang paſſend, aber nach dem Segen hat die entlaſſene Gemeinde außer dem aneignenden dreifachen Amen nichts mehr zu ſingen.

11. Die Abendmahlsfeier, die an den Hauptgebetsact möglichſt anzuſchließen iſt, hat als reine und höchſte Feier mit predigtartigen Elementen nichts zu ſchaffen. Sie iſt daher von der in den Vorbereitungsgottesdienſt gehörigen Belehrung und Ermahnung zu befreien, dagegen mit ihrem uralten liturgiſchen Eigenthum, der Präfation und dem Agnus Dei, ſo wie mit einer auch die Gemeinde betheiligenden Dankſagung wieder auszuſtatten.

12. Der ſo geordnete Hauptgottesdienſt wird evangeliſches Leben gewinnen können nur unter zwei Bedingungen: 1) daß die Gemeinde bei allen weſentlichen Stücken im Einklang und Austauſch mit den Liturgen und Homileten ſelbſtthätig zu Worte komme und ihr Bekennen, Beten, Loben und Danken nicht einem Chor überlaſſe; 2) daß die liturgiſchen Leſeſtücke in beſſerer und weit reicherer Auswahl ſowohl der Ordnung des Kirchenjahrs Ausdruck verleihen, als überhaupt der Freiheit des Liturgen und dem Bedürfniſſe der Abwechſelung Raum geben. —

Der einleitende Vortrag hatte die in den Theſen dargelegte Ordnung als die aus dem Weſen und Begriff des Gottesdienſtes mit innerer Nothwendigkeit ſich ergebende Geſtaltung desſelben in klarer, geiſtvoller Weiſe nachgewieſen und das Bild des evangeliſchen Gottesdienſtes als eines organiſchen Ganzen vor der mit der geſpannteſten Theilnahme folgenden Verſammlung gezeichnet. Die hierauf über die Theſen eröffnete Verhandlung ergab einen Widerſpruch gegen die grundlegende Theſe 1 überall nicht.

Bei Theſe 2 und 3 wurde von einer Seite her darauf aufmerkſam gemacht, daß in ihnen ein Zeugniß gegen die rein liturgiſchen Gottesdienſte zu liegen ſcheine, welche ſeit 7 bis 8 Jahren aufgekommen ſind. Die Aufnahme, welche dieſe gefunden, hätten den Beweis geliefert, daß die Zeit, wo man das liturgiſche Element zurückdrängen wollte, vorüber ſei und daß durch ſie einem vorhandenen Bedürfniß entſprochen werde. Ueberdies trete Theſe 3 in einen Gegenſatz gegen Theſe 2, indem ſie das homiletiſche Element zum Mittelpunkt des Gottesdienſtes machen wolle und dadurch die in Theſe 2 betonte Ebenbürtigkeit des liturgiſchen und homiletiſchen Elements wieder beſeitige. Dieſer Einwand, — entgegnet der Herr Proponent, — beruht auf einem Mißverſtändniß. Die Theſen haben den Hauptgottesdienſt im Auge. Es kann ja auch Nebengottesdienſte geben, welche die einzelnen Theile des Hauptgottesdienſtes beſonders oder ausſchließlich ausbilden, alſo auch ſogenannte liturgiſche Gottesdienſte; und werden ſie mäßig und verſtändig gebraucht, ſo haben ſie gewiß ihr Gutes. Es giebt ja Momente, wo die Gemüther ſchon von ſelbſt ſo zur Feier geſtimmt ſind, — Weihnacht, die anderen kirchlichen Feſte, — daß es der Auslegung des göttlichen Worts nicht erſt bedarf. Wenn Theſe 3 die Predigt zum Mittelpunkt des Gottesdienſtes macht, ſo ſoll damit nicht die Dignität des homiletiſchen Elements im Verhältniß zum liturgiſchen bezeichnet, ſondern nur die Stelle angegeben werden, welche jenes ſeiner Natur nach einzunehmen hat; und die Ebenbürtigkeit beider Elemente iſt nichts anderes, als ihre Gleichberechtigung. Die Predigt als etwas Einheitliches und Untheilbares

kann doch nicht wohl anders als in die Mitte der Liturgie, des theilbaren Elements geſtellt werden. — Von anderer Seite wird dem hinzugefügt, daß die in Theſe 2 behauptete Ebenbürtigkeit des liturgiſchen und homiletiſchen Elements nicht ſowohl gegen die rein liturgiſchen Gottesdienſte ſpreche, als vielmehr ihnen gegenüber auch den reinen Wort- und Predigt-Gottesdienſten, in denen die Gemeinde gar nicht zu Worte komme, ſondern nur gepredigt werde, wie der Redner ſie in Baſel gefunden habe, eine gleiche Berechtigung vindicire. Er möchte fragen, welcher von beiden man den Vorzug gebe. Der Herr Theſenſteller empfiehlt wenig liturgiſche Gottesdienſte, aber viel Bibelſtunden!

Da Weiteres gegen Theſe 2 und 3 nicht vorgebracht wurde, und ſomit allſeitige Uebereinſtimmung mit dem Princip, aus welchem die Theſen ſich entwickeln, vorhanden war, ſo ging die Beſprechung über die folgenden Sätze überwiegend von praktiſchen Geſichtspunkten aus, indem theils nähere Erläuterung gewünſcht wurde, wie den Theſen gemäß das Einzelne im Gottesdienſt ſich praktiſch zu geſtalten habe, theils und inſonderheit auf die Schwierigkeiten hingewieſen wurde, welche der Ausführung in der Praxis ſich entgegenſtellen.

So wurde von verſchiedenen Seiten darauf aufmerkſam gemacht, daß die in Theſe 5 und 8 empfohlene Stellung des Hauptgebets-Actes nach der Predigt, die man allſeitig als das richtige anerkannte, doch inſofern nicht ohne Bedenken ſein werde, als zugleich Theſe 9 das liturgiſche Gebet an den Altar zurückverlegt, und Theſe 10 die beſonderen Verkündigungen, ſoweit ſie mit Fürbitten verbunden ſind, an das allgemeine Fürbittengebet angeſchloſſen wiſſen wolle. Schon die in Theſe 5 empfohlene Ordnung an ſich —, ſo ſagte ein Bruder, — obſchon er ſie als die principiell beſſere gelten laſſen müſſe, führe doch für die Kirchen, an denen zwei Geiſtliche fungiren, und der Paſtor im Hauptgottesdienſt die Predigt, der Diaconus die Liturgie zu halten hat, zu der Inconvenienz, daß der Paſtor niemals dazu gelange, als der Segenſpender vor der Gemeinde zu ſtehen. Liturgie und Predigt ſeien ja doch keine Gegenſätze; man könne alſo nicht wohl ſagen, der Gottesdienſt falle auseinander und bilde kein organiſches Ganze (Theſe 5), wenn beide Elemente, liturgiſches und homiletiſches, ungetheilt neben einander ſtehen; überdies würden ſie ja auch noch durch das dazwiſchen geſungene Lied verbunden. — Praktiſche Bedenken, — ſo wird von anderen Seiten her erinnert, — hat nicht ſowohl die Stellung des liturgiſchen Hauptgebets nach der Predigt, als vielmehr die Verlegung desſelben vor den Altar. Gerade dadurch wird, wenn mit dem Gottesdienſt Communion verbunden iſt, die Abendmahlsfeier zu einem Anhängſel geſtempelt. In größeren Kirchen wird es dem Liturgen überdies kaum möglich ſein, nach der vorhergegangenen phyſiſchen Anſtrengung beim Schlußgebet vom Altar aus ſich verſtändlich zu machen. Das ſei noch weniger zu erwarten bei den Verkündigungen, Proclamationen u. ſ. w. welche nach Theſe 10 dann auch vom Altar aus erfolgen müſſen. Dergleichen in einem gehobeneren Ton, wie das Gebet, zu ſprechen, um mit der Stimme die Kirche zu durchdringen, ſei ſchlechterdings unmöglich. — Dieſem Uebelſtande —, entgegnet man, — wird durch einen kleineren Altar, der für die Liturgie beſtimmt iſt, wie er ſich in vielen größeren ſtädtiſchen Kirchen befindet, abgeholfen. — Aber —, ſo wird erwidert, — wo ein ſolcher Altar noch nicht iſt, ſoll er blos aus akuſtiſchen Gründen erſt gebaut werden? General-Superintendent Moll hatte ſeiner Zeit in Halle Bedenken dagegen. — Die ſittliche Haltung der Gemeinde oder Einzelner in ihr —, ſo erinnert ein Anderer, — kann es nöthig machen, bei Gelegenheit der Fürbitte einen Act der Kirchenzucht zu üben; ſolche Acte könne man aber doch nicht vor den Altar verlegen. — Ein Dritter

ſpricht die Befürchtung aus, ein Theil der Gemeinde werde bei Zurückverlegung des Hauptgebets vor den Altar den alsdann nach der Predigt nothwendig einzuſchiebenden Lieder-Vers benutzen, um die Kirche zu verlaſſen; von der Kanzel herab zu bitten, — wie ein Bruder empfiehlt, — daß dies unterbleiben möge, habe doch etwas Mißliches, werde auch, je öftere Wiederholung nöthig, deſto wirkungsloſer werden. Allerdings ſei der Altar principiell als die relativ geeigneteſte Stätte des liturgiſchen Gebets anzuſehen; allein es ſei unevangeliſch und Aberglaube, einer Stätte im Gotteshauſe eine beſondere Heiligkeit vor den anderen beizulegen. Und wenn dann durch Verlegung des liturgiſchen Gebets auf die Kanzel die angedeuteten Schwierigkeiten und Bedenken ſämmtlich beſeitigt würden, ſo werde derſelben doch kaum entgegen zu treten ſein. Damit werde vielmehr auch die Kanzel zu einer Stätte des feierlichen Gebets; und wer z. B. ſeiner Zeit in Bonn Zeuge geweſen ſei, wie Nitzſch und Sack das freie Schlußgebet der Predigt in das liturgiſche überzuleiten pflegten, der werde ſicherlich den Eindruck empfangen haben, daß die Kanzel gleichfalls ein rechter Ort dafür ſei. — So ſei es ja auch —, äußert ein Vierter, — überall geweſen, ehe die preußiſche Agende aufkam; das allgemeine Kirchengebet habe ſich da unmittelbar an die Predigt auf der Kanzel angeſchloſſen. Eine Frage wolle er bei dieſer Gelegenheit thun: ſoll die ganze Liturgie nach der Gemeinde zu geſprochen werden? Die Meiſten thun es, aber Einige wollen, daß der Liturg bei dem eigentlich Sacrificiellen ſich nach dem Altar zu wende, und ſie verfahren ſo. Dieſe Verſchiedenheit fällt auf und macht einen ſtörenden Eindruck. Eine allgemeine Verordnung, wie es damit zu halten, ſei alſo ſehr wünſchenswerth. — Das —, ſo wird geantwortet, — ſind Parteiſtrömungen; die werden ſich ſchwerlich durch amtliche Beſtimmungen reguliren laſſen. — Ein Fünfter weiſt darauf hin, daß die vorher erhobenen praktiſchen Bedenken gegen den Altar als Stätte des liturgiſchen Hauptgebets da noch größer ſeien, wo die Sitte beſtehe, nach dieſem Gebet und den übrigen Verkündigungen Anzeigen der Art zu machen, wie ſie z. B. in Königsberg vorkommen, wo allſonntäglich mitgetheilt werde, welche Liebesgaben etwa im Laufe der Woche dem Geiſtlichen zugeſtellt worden ſind, mit genaueſter Angabe des Betrags u. ſ. w. Würden ſolche Anzeigen vor den Altar paſſen? — Schwierigkeiten, welche aus ſolchen Dingen entſtehen, — erwidert der Herr Theſenſteller, ſprechen doch nicht gegen den Altar, ſondern gegen dieſe Dinge ſelbſt. Wo iſt überhaupt im Gotteshauſe ein neutraler Ort für ſie? Wo die Praxis große Schwierigkeiten mache, ſei er auch dafür, daß das liturgiſche Schlußgebet auf der Kanzel geſprochen werde; principiell halte er den Altar als die geeigneteſte Stätte feſt. — Im Zuſammenhange mit dieſem Allem wurde von einem Bruder gefragt, wie man ſich das zu denken habe, daß nach Theſe 10 Verkündigungen, wenn ſie Fürbitten ſind, an das allgemeine Fürbittengebet anzuſchließen ſeien? — Es wird geantwortet: leicht iſt die Sache, wenn eine ſummariſche Behandlung der Fürbitten ohne Nennung von Namen zuläſſig iſt. Wo dies nicht der Fall, da ſchließe man das liturgiſche Gebet mit einem „Amen", und laſſe dann — etwa mit der guten, alten Formel: „in unſer allgemeines Gebet ſchließen wir nun inſonderheit noch ein u. ſ. w." — die beſonderen einzelnen Fürbitten folgen. Am ſchwierigſten ſind die Aufgebote zu behandeln. Dieſe werden, wie es z. B. in Baden geſchieht, mehr als Anzeigen anzuſehen und unmittelbar vor den Segen zu verlegen ſein. Das Beſte wäre etwa Publication der Brautpaare durch Anſchlag der Namen-Liſte an der Kirchthür oder in der Vorhalle, und in der Fürbitte dann einfache Hinweiſung darauf. Für andere Dinge, wie z. B. jene Königsberger, empfiehlt ſich die Bekanntmachung durch ein kirchliches Wochenblatt. — Ein anderer

Bruder fragt: Die Fürbitten und Dankſagungen geſchehen theils durch augenblicklich frei componirtes Wort, theils in feſt wiederkehrender Formel; welches von beidem iſt das Zweckmäßigere? — Als Regel —, lautet die Antwort, — möge letzteres gelten. Erſtlich wird der Prediger nach der Predigt- und Gebets-Stimmung ſich nicht immer für eine gute, präciſe Form gleich zurecht finden. Das Schlimmere aber iſt, daß die Gemeinde bei frei gebildetem Wort Vergleichungen anſtellt und allerlei Gründe und Abſichten vermuthet, warum der Paſtor es bei Dieſem nicht ſo ſchön und lang gemacht habe als bei Jenem. — Satz 2 in Theſe 10 erläuterte der Herr Theſenſteller dahin, daß das Vaterunſer durch ein vorhergeſprochenes „Amen" von der Fürbitte zu trennen, vielleicht mit der Formel: „Laſſet uns mit der ganzen Chriſtenheit beten", — oder, wie von anderer Seite her angeführt wird: „Was wir ſonſt noch auf dem Herzen haben, faſſen wir zuſammen u. ſ. w." — einzuleiten ſei.

Nachdem wir, was zu den Theſen 5 und 8 bis 10 im Laufe der Beſprechung bemerkt wurde, zuſammengefaßt haben, iſt nachzutragen, daß zu Theſe 7 Paſtor Kögel mit Beziehung auf eine Aeußerung des einleitenden Vortrags, welcher das apoſtoliſche Credo zuweilen mit dem Nicaenum zu vertauſchen empfahl, dringend rieth, das Apostolicum niemals wegzulaſſen. In Holland ſei man an liturgiſches Faſten durchaus gewöhnt; doch finde es bei Vielen Anklang, daß das apoſtoliſche Bekenntniß regelmäßig wieder verleſen werde. Wenn auf der Kanzel der Unglaube ſtehe, ſo ſei das Apostolicum das Einzige, wodurch vor der Gemeinde dagegen Zeugniß abgelegt werde; und dem ungläubigen Prediger ſelbſt drücke das Credo allſonntäglich einen Stachel ins Gewiſſen und halte ihm den Zwieſpalt zwiſchen Kanzel und Altar vor. Die Gefahr der Abſtumpfung durch allſonntägliche Wiederholung ſei doch nicht ſo groß; irgend ein Stück des Credo werde mit Beziehung auf die kirchliche Zeit u. ſ. w. faſt immer ſonderlich zu betonen ſein. Aber die Gefahr liege hier, wie bei der ganzen Liturgie, für den Geiſtlichen nahe, in eine Manier zu gerathen; es gebe, wie einen Kanzelton, ſo auch einen Altarton. Das ſei, wie Nitzſch bemerke, etwas durch und durch Widerliches, wenn die Declamation für ſich erbauen wolle. Wir wollen doch Alle recht ernſtlich uns Mühe geben, die Liturgie gut zu leſen. Dieſe Mahnung fand allſeitige Zuſtimmung; dagegen wurde, obgleich ein Bruder ſich gleichfalls für den ausſchließlichen Gebrauch des apoſtoliſchen Bekenntniſſes ausſprach, weil dasſelbe — etwa mit den Worten: „Laſſet uns mit der ganzen Chriſtenheit unſeren Glauben bekennen!" eingeleitet — uns immer wieder in Zuſammenhang ſtelle mit der ganzen Kirche, von anderen Seiten eine Abwechſelung beim Credo als das mehr zu Empfehlende feſtgehalten. Zeugniß gegen den etwa auf der Kanzel auftretenden Unglauben lege das Nicaenum eben ſo ſehr ab, und ökumeniſch ſei es auch. Unzweifelhaft ſei der Eindruck des Apostolicum größer, wenn es nicht allſonntäglich, ſondern nur an irgendwie ausgezeichneten Tagen verleſen werde. Auch Nitzſch fürchte die Gefahr der Abſtumpfung. Mit der allſonntäglichen Wiederholung des Vaterunſer, — worauf ein Bruder hinwies, — ſei es doch etwas anderes; das ſei ein Wort des Herrn ſelbſt, das Credo nur ein Wort der Kirche. Die Gefahr der Abſtumpfung durch allſonntäglichen Gebrauch, — ſo wurde von anderer Seite bemerkt, — ſei früher auch dadurch gemindert worden, daß man, wie es beſonders in unirten Gemeinden Brauch war, den Glauben zuweilen von der Gemeinde ſingen ließ; dies habe das Conſiſtorium aber unterſagt.

Zu Theſe 11 fragt ein Bruder: Wie ſoll es mit der Abendmahls-Liturgie gehalten werden, wenn die Zahl der Communicanten nur klein iſt, und die Gemeinde

bei der Abendmahlsfeier nicht zugegen bleibt? Dann möchte die volle Liturgie eher ſtörend als erbauend wirken. Sind alſo nicht Modificationen zuläſſig und nöthig? — Nicht ein unabläſſiges Geſetz, erwidert der Herr Theſenſteller, hat die Theſe geben wollen. Doch habe ihm eigene Erfahrung in Carlsruhe, wo die Zahl der Communicanten immer nur klein war —, gegen 30, — gezeigt, daß die Ausführung der vollen Liturgie in erbaulicher Weiſe möglich ſei, ſobald nur der Chor den Halt gebe. Uebrigens ſei die in der Theſe ſkizzirte Feier ſehr einfach; weniger könne man doch nicht wohl geben, und eine kleine Zahl habe ja eben ſo ſehr das Bedürfniß zu Worte zu kommen, als eine größere. — Ein anderer Bruder wünſcht mit Rückſicht darauf, wie unſere Conſitenten nun einmal ſind, von „predigtartigen Zuſätzen" doch etwas zu reſerviren, und erklärt ſich für Anwendung des kürzeren agendariſchen Formulars: „Geliebte in Chriſto! Auf daß ihr das heilige, hochwürdige Sacrament des Altars zur Seligkeit eurer Seelen u. ſ. w." Zum Gebrauch des in der Agende gegebenen längeren Formulars: „Da wir jetzt das Gedächtnißmahl Jeſu Chriſti zu halten Willens ſind u. ſ. w." werde er ſich freilich kaum an irgend einer Stelle entſchließen können.

Zu Theſe 12, 1. wird von einer Seite bemerkt: Das Geſagte ſei principiell richtig, aber in größeren Gemeinden, namentlich in den Städten, ſchwer auszuführen. Ueberdies ſei in den altkirchlichen Schätzen der Kunſt ein ſo reiches und vorzügliches Material für die Erbauung vorhanden, daß es ſehr wünſchenswerth ſei, dasſelbe zur Hebung des Gottesdienſtes zu benutzen. Dies könne doch nur durch den Chor geſchehen. Wenn ferner nach einer Aeußerung des Vortrags jeder Gottesdienſt harmoniſch zu componiren ſei, ſo gehöre dazu doch nicht bloß eine paſſende Auswahl der Sprüche und Collecten, ſondern auch entſprechender Reſponſorien. Das erfordere eine ſolche Mannigfaltigkeit der letzteren, daß eine Ausführung durch die Gemeinde oder auch nur deren Betheiligung neben dem Chor ſchwerlich realiſirbar ſei. — Der Herr Theſenſteller hat die Ueberzeugung, daß doch mehr erreichbar ſei, als man oft meine. Er habe auch in größeren Kirchen, z. B. in Coblenz und Trier, eine Bethätigung der ganzen Gemeinde, bei Ausführung der liturgiſchen Geſänge gefunden, und auf einem Filial von Trier und in der Schloßkirche zu Karlsruhe ſolche Bethätigung endlich herbeigeführt. Es ſeien zu dieſem Zweck die liturgiſchen Geſänge mit Noten abgedruckt und unter die Gemeinde vertheilt, und ſo mit Hülfe des Chors, der ja keineswegs beſeitigt werden, ſondern nur die unevangeliſche Stellung eines Stellvertreters der Gemeinde aufgeben ſolle, nach und nach vollkommen eingeübt worden. Seien Reſponſorien — z. B. längere Pſalmen — zu ſchwierig, als daß die Gemeinde bei ihrer Ausführung ſich betheiligen können, ſo halte er für beſſer, daß ein paſſender Liedervers ſubſtituirt werde, den die Gemeinde ſingen könne, als daß dieſe zum Schweigen gezwungen und durch den Chor vertreten werde.

Die Zuſtimmung der verſammelten Brüder zu dem Schlußſatz der Theſen (12,2.) war ſchon früher zum Ausdruck gelangt. Wiederholt war von den verſchiedenſten Seiten her über die Mangelhaftigkeit und Dürftigkeit des in der preußiſchen Agende gegebenen liturgiſchen Materials geklagt worden. Je allgemeiner dies in unſeren Tagen erkannt und je tiefer es empfunden werde, um ſo unerträglicher werde es, da der nothwendig obligatoriſche Charakter der Agende dem einzelnen Geiſtlichen die Befugniß, ſich ſelbſt zu helfen, ſehr beſchränke, daß man noch immer nicht abſehen könne, wann eine Aenderung und Beſſerung dieſes Zuſtandes eintreten werde. Auf eine desfallſige Anfrage erklärte der Vorſitzende, daß ihm die Intentionen des evangeliſchen Oberkirchenraths in Beziehung hierauf gänzlich unbekannt, die Erledigung dieſer Angelegenheit aber, wie er vermuthe, durch den gegenwärtig in Angriff ge-

nommenen Ausbau der Kirchengemeindeordnung vielleicht wieder mehr in die Ferne gerückt ſei. Die von mehreren Seiten geſtellte Forderung, der Unionsverein möge eine hierauf bezügliche Bitte an das Kirchenregiment richten, wurde zwar, weil der Verein allezeit an dem Grundſatz feſtgehalten habe, ſich aller Anträge an Behörden zu enthalten, abgelehnt; dagegen aber vereinigte ſich die ganze Verſammlung auf Befragen durch den Vorſitzenden zu der Erklärung, daß der Unionsverein die endliche Umarbeitung der Agende als ein dringendes, nicht länger mehr unbefriedigt zu laſſendes Bedürfniß erkennen müſſe.

Am Schluß der Theſen angelangt nahm ein auf dem reformirten Bekenntniß ſtehender Bruder das Wort, um das Ganze zu ſummiren und —, nochmals auf Theſe 2 zurückgreifend, — faſt zu retractiren. Sein Angriff ging nach entgegengeſetzter Richtung, als die des erſten Redners zu Theſe 2 geweſen war. Die hier behauptete Ebenbürtigkeit des liturgiſchen und homiletiſchen Elements, — ſo äußerte er, — iſt zunächſt zu beſchränken aus Rückſicht auf den thatſächlichen Zuſtand der Gemeinden. Allerdings ſoll im Gottesdienſt die Feier zum Ausdruck kommen. „Das Blühen der Roſe iſt ihre Feier.“ Das ſetzt aber voraus, daß in der Gemeinde auch ein Leben vorhanden iſt, welches in Blüthe treten kann. Wenn nun aber kein Leben da iſt? Dann muß der andere Factor ſich thätig zeigen: die Predigt. Wie der Zuſtand unſerer Gemeinden iſt, wird die von den Theſen vorgeſchlagene Liturgie zu einer innern Unwahrheit. Der Herr Proponent hat von der reformirten Kirche geſagt, ſie habe ſich auf ein liturgiſches Faſten geſtellt. Allerdings; ſie hat es aber freiwillig und mit gutem Bedacht gethan, und auch dadurch ihre Nüchternheit und Wehrhaftigkeit bewieſen. Was hat denn die römiſche Kirche mit ihrer reichen Liturgie erreicht? Aber auch außerdem kann die Ebenbürtigkeit von Predigt und Liturgie nicht zugegeben werden. Die Predigt ſteht in einem intimeren Verhältniß zum Worte Gottes, als alles Liturgiſche. Und hat denn die Predigt gar nichts Liturgiſches in ſich? Iſt ſie eine geiſterfüllte geweſen, ſo iſt ſie etwas Liturgiſches geworden, und manches Herz dadurch zur Feier gekommen. Auf die Predigt iſt alſo der Nachdruck zu legen, das andere möge ſich geſtalten nach Bedürfniß. Die volle Liturgie der Theſen iſt nur für die vollendete Gemeinde.

Ein anderer Bruder fügt Folgendes hinzu: „Feiern“ heißt: das geiſtliche Verhältniß der Gemeinde, welches ſie in Chriſto zu Gott hat, leiblich, künſtleriſch darſtellen. Alſo ſoll doch leiblich nur dargeſtellt werden, was geiſtlich vorhanden iſt. Geiſtliches Leben iſt aber ſehr wenig da. Daher iſt unſere Liturgie immer noch Typik, ein altteſtamentlicher Standpunkt. Das iſt an ſich nichts Unrechtes. Hat Gott ſelbſt Typen ſo lange beſtehen laſſen, ſo werden wir uns, wenn nöthig, auch darein finden müſſen. Aber es iſt dafür zu ſorgen, daß doch ein Kern der Wahrheit in der liturgiſchen Form ſei, daß auf den Zuſtand der Gemeinden Rückſicht genommen werde, und wir in beſcheidenem Maaß mit Allem bleiben, damit wir nicht in Unwahrheit gerathen. Die Ebenbürtigkeit des liturgiſchen und homiletiſchen Elements kann alſo für die Praxis nicht zugegeben werden. Es bleibt bei dem Worte Luthers: „Die Predigt iſt das Fürnehmſte.“ —

Hierauf entgegnete der Herr Theſenſteller: Es iſt eine Differenz vorhanden. Allerdings iſt es nicht an der Zeit, mit der Liturgie zu luxuriren. Der Abſtand zwiſchen Idee und Wirklichkeit iſt groß. Dadurch wird die nach erſterer geſtaltete Liturgie relativ unwahr. Das in der Gemeinde vorhandene geiſtliche Leben und der in der Liturgie gegebene Ausdruck desſelben decken ſich nicht. Aber iſt es nicht ebenſo mit der Predigt? Iſt nicht auch da eine Incongruenz zwiſchen dem inneren Leben des Predigers und dem von ihm ausgelegten und dargeſtellten Wort? Es

fragt ſich, wer ſich mehr zu ſchämen hat, ob die Gemeinde bei der Liturgie, oder der Prediger, wenn er das Wort Gottes als etwas in ihm lebendig werdendes verkündigt! Es iſt auf die römiſche Kirche mit ihrer reichen Liturgie hingewieſen worden. Dort iſt doch das Verhältniß ein ganz anderes. Dort ſchweigt die Gemeinde gänzlich, und die Liturgie redet in fremder Sprache. Das iſt durchaus unevangeliſch. So ſchlimm ſteht es denn doch auch nicht, daß die Gemeinde nicht ein ſittliches Recht hätte, zu ſingen, zu loben, zu danken, mit einem Worte: zu feiern. Dem deutſchen Gemüth zumal iſt es tiefſtes Bedürfniß, beim Gottesdienſt zu Worte zu kommen. Unſere Väter freuten ſich, als ſie von der Liturgie in fremder Zunge nur erſt das Kyrie mitzuſingen gelernt hatten. Den calviniſchen Gottesdienſt nennt Bunſen eine romaniſche Abſtraction. Aus dem deutſchen Herzen kommt er gewiß nicht. Die reformirte Kirche könnte ſich ihr Beten und Singen wohl etwas organiſcher geſtalten und auch die Gemeinde zu Worte kommen laſſen. Sie braucht nicht in ihrem Extrem zu bleiben. Wir haben von den Reformirten auf dem Gebiet der Kirchenverfaſſung zu lernen: mögen ſie von uns lernen, ihre liturgiſchen Mängel beſeitigen. — Niemand mehr begehrte das Wort. Man gab ſich gern dem Eindruck der Rede hin. Und vielfach jetzt und ſpäter, wo Brüder treulich zuſammenſtanden, ſprach ſich das Gefühl aus: mit dieſem letzten Wort ſei die Verhandlung zum rechten Schluß gekommen.

Es folgte hierauf ein Vortrag des Oberdiaconus Sickel über die Vereine zur Verbreitung chriſtlicher Volksſchriften, den wir im Auszuge wiederzugeben verſuchen.

Wie auf Anregung Livingſtones der Handel, und durch die Wattſchen Fabrikanlagen die Induſtrie dem Reiche Gottes dienſtbar gemacht worden ſind, ſo iſt ein Gleiches durch jene Vereine mit der Preſſe geſchehen, und ihr Wirken iſt um ſo verdienſtlicher und nöthiger, als die zahlloſe Menge antichriſtlicher Schriften immer mehr in alle Schichten des Volks eindringt. Die Vereine ſtehen alle in mehr oder weniger enger Beziehung zur Union; kein einziger hat in ſeinem Statut ein excluſives kirchliches Bekenntniß; ſie haben das eine Ziel, den Kern des chriſtlichen Glaubenslebens zu pflanzen und zu pflegen.

Der Redner gab nun eine Ueberſicht über Entſtehung, Zweck und Wirkſamkeit der einzelnen Vereine, von deren Exiſtenz er hat Kunde erlangen können. Nach Erwähnung der älteren außerdeutſchen Vereine, des Edinburger Tractat-Vereins ſeit 1796, der religiöſen Tractatgeſellſchaft in London ſeit 1799, der nordamerikaniſchen Tractatgeſellſchaft in New-York, welche eine Tochter der vorigen iſt und unter allen Vereinen ähnlicher Tendenz über die größten Mittel verfügt, — jährlich mehr als eine halbe Million Dollars — und die meiſten Schriften verbreitet — unter andern die Kinder-Zeitung in 300,000 Exemplaren — theilte er Näheres über die in Deutſchland beſtehenden Vereine mit.

Wir heben Folgendes daraus hervor. Die älteſte, auch ihrem Urſprunge nach rein deutſche Geſellſchaft iſt der chriſtliche Verein im nördlichen Deutſchland, geſtiftet auf Anregen der Freifrau von Oynhauſen durch die unvergeßlichen Brüder Johann und Gottfried Uhle. Der ausgeſprochene Zweck des Vereins iſt, durch Verbreitung chriſtlicher Volksſchriften für Frömmigkeit und Tugend zu wirken, und darum nicht ſowohl in die feineren Lehrunterſchiede der chriſtlichen Confeſſionen einzugehen, als Chriſtum, den Kern und Stern der Schrift, überall aufzuweiſen, und ihm als dem alleinigen Heiland die Seelen zuzuführen. Dieſer Geiſt ächt evangeliſcher Union beſeelt die Schriften des Vereins. An ſeiner Spitze ſteht jetzt der Freiherr A. v. Krosigk, deſſen Vater ſchon der eifrigſte Freund und Beſchützer des Vereins geweſen iſt und mit aufopfernder Liebe für ihn gewirkt hat; und der

Superintendent Weſtermeier, unter deſſen anerkannt tüchtiger Leitung der Verein ſich zu einer ſehr bedeutenden Wirkſamkeit erhoben hat, die ſich von Tilſit bis über den Rhein hin erſtreckt. Er hat über 100 verſchiedene Bücher herausgegeben, von denen indeſſen jetzt nur die beſten, 54 an der Zahl, von Neuem aufgelegt und verbreitet werden. Er feiert in dieſen Tagen ſein 50jähriges Jubiläum. Literarariſche Beiträge werden von ihm anſtändig honorirt.

Die Tractatgeſellſchaft im Wupperthale, 1814 in Barmen gegründet, will gleichfalls nicht einer beſtimmten Conſeſſion, ſondern dem Reiche Gottes dienen, und in ihren Tractaten Alles vermeiden, was Mißſtimmung zwiſchen den einzelnen Bekenntniſſen der evangeliſchen Kirche veranlaſſen könnte. Ihre Schriften werden auch in außerdeutſchen, zum Theil ſelbſt außereuropäiſchen Ländern verbreitet. — Im Jahre 1816 iſt der Hauptverein für chriſtliche Erbauungsſchriften in Berlin geſtiftet, zu dem Zweck, religiöſe Schriften, welche auf die Bibel gegründet, rein evangeliſch abgefaßt ſind, beſonders unter dem gemeinen Mann zu verbreiten. Er hat ſich trotz mancher Ungunſt allmählich Bahn gebrochen, und hat eine ſehr ausgedehnte Wirkſamkeit. — Die niederſächſiſche Geſellſchaft zur Verbreitung chriſtlicher Erbauungsſchriften in Hamburg, deren Comité ſtatutariſch aus Gliedern verſchiedener evangeliſcher Confeſſionen beſteht, hat ihr Arbeitsfeld beſonders im nordweſtlichen Deutſchland, in den beiden Heſſen und in Naſſau. Sie hat in den 40 Jahren ihres Beſtehens nahe an 11 Millionen Schriften unter Evangeliſchen und Katholiken verbreitet. Der evangeliſche Bücherverein zu Berlin hat ſich die Herausgabe bewährter kirchlicher Schriften älterer und neuerer Zeit und Anregung zu neuen Arbeiten auf dem Gebiet der kirchlichen Literatur zur Aufgabe geſtellt, auch die bildliche Darſtellung in den Kreis ſeiner Unternehmungen gezogen. Luthers Hauspoſtille und Speners Katechismus ſind von ihm in mehr als eine Million Exemplaren verbreitet. — Der in unſerer Gegend einheimiſche Thüringiſche Verein zur Verbreitung chriſtlicher Volksſchriften hat ſich nicht ſowohl die Herausgabe eigener, als die Verbreitung ausgewählter, guter Schriften anderer Vereine zur Aufgabe geſtellt. — Am zahlreichſten unter allen werden hier und in der Umgegend die durch Onken in Hamburg verbreiteten baptiſtiſchen Tractate gefunden. — Was die Schriften dieſer Vereine betrifft, ſo ſind ſie freilich nicht alle ungeleſen zu verbreiten. In vielen iſt eine allzu grelle Schilderung des Teufels, in andern herrſcht ein fabrikmäßiges Bekehrungsſyſtem, in andern wird ein wahrer Türkenglaube gepredigt; wie z. B. in einem Tractat der Rath gegeben wird, man möge die Kinder nicht mit ſogenannten Heilmitteln quälen, um ſie dem Tode zu entreißen. Sollten ſie ſterben, ſo ſtürben ſie doch. Sollten ſie aber leben bleiben, wozu die unnöthigen Quälereien?

Eine kritiſche Sichtung einer großen Zahl der vorhandenen Schriften und Tractate findet man 1. in dem practiſchen Wegweiſer durch die chriſtliche Volksſchriften-Literatur, im Auftrage des evangeliſchen Schriftenvereins für Rheinland und Weſtphalen herausgegeben; und 2. in der kritiſchen Muſterung der Tractate deutſch-evangeliſcher Geſellſchaften, herausgegeben vom Lic. Löwe.

Im Allgemeinen haben die Büchervereine vor den Tractatvereinen voraus, daß man ſicher ſein kann, in ihren Schriften nicht geradezu Schädliches zu finden. Von den Tractaten ſind die neueren beſſer als die alten, die urſprünglich deutſchen beſſer als die überſetzten, die geſchichtlichen und erzählenden beſſer als die erwecklichen und belehrenden. Unverkennbar iſt der reiche Segen, den die guten Schriften ſchon gebracht haben. An uns iſt es, ſolche Hülfsarbeiter im Weinberge des Herrn nicht unbenutzt zu laſſen. Das iſt nicht nur dringend nöthig, ſondern auch lohnend.

Denn wir ſtehen nicht auf verlorenen Poſten, daß wir verzweifelnd zuſehen müßten, wie die feindlichen Mächte den Boden unterwühlen, ſondern wir ſtreiten unter dem Panier des Herrn, der das Feld behalten wird.

Der Paſtor Zachariae, welcher an der Spitze des Thüringiſchen Vereins für Volksſchriften-Verbreitung ſteht, gab hierauf noch nähere Nachricht über das Wirken des letzteren und die dabei gewonnenen Erfahrungen. Es empfahl ſehr, Tractate und kleinere Schriften, auch die belehrenden und erwecklichen Inhalts, nicht unbedingt den größeren Büchern nachzuſtellen. Der Verein habe 32 Tractate der Berliner, und 38 der Barmer Geſellſchaft, die nach ſorgfältigſter Sichtung und Prüfung ausgewählt ſeien, mit großem Segen, und überhaupt 70,000 kleinere Schriften verbreitet. Größere Schriften fänden nach ſeiner Erfahrung nur da einen größeren Eingang, wo der Boden vorher durch Tractate bearbeitet war. Er empfiehlt jedem Geiſtlichen, immer eine ausreichende Zahl guter Tractate u. ſ. w. für vorkommende Fälle bereit zu halten, und offerirt dem Unionsverein ſeine Colporteure zur Benutzung.

Durch Profeſſor Jacobi vorgeſtellt machte noch Paſtor Robinſon aus Nord-Amerika eine von dem beſonderen praktiſchen Talent ſeiner Landsleute zeugende Mittheilung über eine neue eigenthümliche Wendung, welche die Tractaten-Vertheilung neuerlich in Nord-Amerika genommen habe. Um den Widerwillen Vieler gegen Alles, was ſchon äußerlich wie ein Tractat ausſieht, zu überwinden, iſt man auf den Gedanken gekommen, die Tractate in Form einer Zeitung drucken zu laſſen, welche den Titel „Gute Nachrichten" führt, und eben nichts anderes enthält, als was in den Tractaten ſteht. Alles, was wie eine Zeitung ausſieht, hat in Amerika eine große Anziehungskraft, und ſo haben dieſe „guten Nachrichten" eine ganz außerordentlich große Verbreitung gefunden, und werden von Vielen regelmäßig geleſen, die früher nie einen Tractat haben annehmen wollen.

Der Vorſitzende zeigte an, daß eine reiche Auswahl von Büchern und Tractaten der erwähnten Vereine zur Anſicht und zum Verkauf ausgelegt ſei; und machte die Mittheilung, daß die diesjährige Herbſt-Verſammlung des Unionsvereins Montag und Dienstag den 30. September und 1. October gehalten werden würde. Gegenſtände der Tagesordnung werden ſein:

Am Montag Abend: Ueber die ſeelſorgliche Einwirkung auf die Confirmirten in den nächſten Jahren nach der Confirmation.

Am Dienstag Vormittag: 1. Ueber die Taufe der Kinder nicht chriſtlicher Eltern. 2. Ueber die Einſegnung von civiliter Getrauten beim Rücktritt in die Kirche.

Mit Geſang und Gebet wurde die Verſammlung geſchloſſen.

Die Ordnung des evangelischen Hauptgottesdienstes.

Vortrag,

gehalten im Hallischen Unionsverein am 28. Mai 1861

von

Dr. Willibald Beyschlag[1]).

Verehrte Anwesende! Liebe Brüder!

Indem ich Ihrem Wunsche, der mich freundlich in die amtsbrüderlichen Kreise der Provinz einführt, nachkomme und eine Besprechung über die Ordnung des evangelischen Hauptgottesdienstes durch einen kurzen Vortrag einleite, darf ich mir es ersparen zuerst von der Wichtigkeit meines Gegenstandes zu reden, denn das Gefühl dieser Wichtigkeit hat ja die Wahl desselben für die heutige Verhandlung bestimmt. In der That ist der öffentliche Gottesdienst nicht nur die ursprünglichste und unmittelbarste Erscheinung des christlichen Gemeindelebens, sondern auch, wie vieles noch außer ihm wichtig und unerläßlich sein möge, bis heute die vornehmste, wirksamste Handhabe, mit der die Kirche ins Leben unseres Volkes, ins Leben der einzelnen Seele hinein greift. Gleichwohl haben wir alle das Gefühl, daß unsere Gottesdienste nicht sind wie sie sein sollten, daß es irgendwie mit ihnen lahmt, daß sie weit mächtiger, lebenvoller, befriedigender sein sollten und könnten. Und so wenig wir zweifeln, daß dieser Mangel in erster Linie nicht ein Mangel der Form sei, sondern daß vor allem der Geist von Oben reichlicher über sie ausgegossen sein müßte, so verkennen wir doch nicht, daß Geist und Form zusammengehört und einander bedingt. Auch der Geist von Oben fordert die entsprechenden Mittel und Gefäße: er hat selbst dem ewigen Lebensinhalte Form gegeben im Wort, und die rechte Verwaltung, die rechte „Theilung" dieses Wortes wie der Apostel sagt, wird auch die rechte Ordnung unserer Gottesdienste ergeben, die ja als christliche, als evangelische vor allem Gottesdienste des Wortes sind.

Auch darüber, was eigentlich Gottesdienst sei, werden wir uns kurz fassen dürfen. Niemand wird bestreiten, daß Gottesdienst vor allem Feier sei, gemeinsame Feier des Verhältnisses zu Gott, welches für uns Christen, für uns Evangelische ein durch Christum, durch Christum allein vermitteltes ist. Jene Ruhe voll Thätigkeit, jene Thätigkeit voll Ruhe, die wir Feier nennen, jenes Leben und Weben des Herzens in einer Thatsache die ihm angehört, die es befriedigt und beseligt, ist unleugbar der tiefste Sinn und Inhalt unserer Gottesdienste; wir feiern als Erlöste die Thatsache der Erlösung, eine Thatsache die unser ist, die in Wort und Sacrament vor uns hin tritt und unser Bekennen, Preisen, Anbeten wach ruft — „meine Seele erhebet den Herrn und mein Geist freuet sich Gottes, meines Heilandes". Als diese Feier der Erlösung, dies Neudurchleben des Verhältnisses zu Gott in Christo, in dem wir als Christen, als christliche Gemeinde stehen, will der Gottesdienst zunächst nichts weiter als sich selbst, will die feiernde Gemeinde vorerst nichts anderes als anschauen und genießen was sie hat, aussprechen und

---

[1]) Der nachstehende Vortrag erhielt in allen wesentlichen Punkten die einmüthige Billigung der Versammlung und es wurde von ihr die Veröffentlichung desselben durch die Deutsche Zeitschrift gewünscht.

darſtellen was ſie iſt, und hierin liegt der oft hervorgehobene künſtleriſche Charakter des Gottesdienſtes; denn die Kunſt hat ja auch keinen Zweck außer ſich, ſondern trägt ihre Befriedigung in ſich ſelbſt. Aber wie wahr und unverkennbar das Alles ſei, wir fühlen dennoch, daß es nicht volle Wahrheit, daß es nicht die ganze Wahrheit iſt. Der Gottesdienſt hat dieſen in ſich ſelbſt befriedigten Charakter der Feier, aber er hat ihn nicht ausſchließlich; die Ruhe, die friedevolle Freude im Herrn, die Feier der ſchon zu eigen gewordenen Erlöſung iſt nur der eine Pol unſerer Gottesdienſte; auf dem anderen aber iſt Bewegung, iſt Suchen und Sehnen nach einem erſt zu erwerbenden Gute, nach einer Frucht, die im Gottesdienſte ſelbſt noch nicht gepflückt werden kann, ſondern aus der Blüthe des Gottesdienſtes erſt werden muß im nachfolgenden Leben. Mit einem Worte, wir ſuchen im Gottesdienſte nicht nur die Freude im Herrn, ſondern auch den Weg zum Herrn, nicht blos den beſeligenden Genuß eines ſchon beſtehenden Verhältniſſes zu Gott durch Chriſtum, ſondern auch die Anleitung und den Antrieb dies Verhältniß wahrer und feſter zu knüpfen, nicht *Feier* allein, ſondern zugleich — wie wirs unterſcheidend werden nennen dürfen, *Erbauung*. Denn Erbauung im bibliſchen Sinne iſt ja die Förderung, das Wachsthum des geſammten inwendigen Menſchen in ſeinem Verhältniſſe zu Gott, und wer ſolche Förderung im Gottesdienſte *nicht* ſuchte, nähme der am Gottesdienſte überhaupt noch würdigen Antheil? Das iſt der praktiſche Charakter unſeres Gottesdienſtes, der gewiß eben ſo wahr und weſentlich iſt als jener künſtleriſche und ebenſowenig verkannt werden darf. — Nun mag immerhin dieſer Dualismus von Feier und Erbauung in unſeren Gottesdienſt etwas hineinbringen wie eine auszulöſende Diſſonanz; es kann und darf nicht anders ſein, es iſt dieſelbe Diſſonanz, die durch das chriſtliche Erdenleben unvermeidlich hindurchgeht. Wir *ſind* Kinder Gottes in Chriſto und doch haben wirs erſt recht zu *werden*; wir ſind die Gemeinde des Herrn und ſind es in vielem Betracht auch noch nicht, ſind nur der Anſatz dazu. Darin daß die evangeliſche Kirche dieſe Diſſonanz nicht verleugnet, daß ſie in ihrem Gottesdienſte, wie überhaupt in ihrer ganzen Erſcheinung, die triumphirende Kirche nicht eigenmächtig anticipirt, liegt der unterſcheidende Charakter des evangeliſchen Gottesdienſtes vom katholiſchen, der Charakter jener Wahrhaftigkeit, die nicht äußerlich feiernd darſtellen will, was nicht wirklich aus dem Innenleben der Gemeinde heraus ſich feiernd darſtellen kann, und die vor allem Gewicht legt auf das Mittel, das ſolch ein Innenleben erſt ermöglicht und mit Gottes Hülfe erzeugt, auf die Predigt.

Von dieſen Geſichtspunkten aus ſchlichtet ſich zunächſt die entſcheidende Vorfrage jeder evangeliſchen Gottesdienſtordnung, der Streit zwiſchen dem liturgiſchen und dem homiletiſchen Grundelemente derſelben. Bald wird das eine, bald das andere als das allein Weſentliche im Gottesdienſte behandelt. Wenn auf der einen Seite der Gottesdienſt ausſchließlich als Darſtellung, als Manifeſtation des religiöſen Gemeinſchaftslebens bezeichnet zu werden pflegt, bleibt da folgerichtig für die Predigt eine andere Stellung übrig als die eines einzelnen unter mancherlei Momenten? Und zwar eines recht untergeordneten, indem die Feier des göttlichen Wortes, die ja ſchon in der Schriftleſung da iſt, in der Predigt nur in einer anderen und zwar minder feierlichen Weiſe ſich fortſetzt. Einer ſolchen Stellung der Predigt widerſtreitet aber ſchon ihr thatſächliches Gewicht, indem die gute Hälfte der gottesdienſtlichen Zeit ihr angehört; ebenſo das Bewußtſein des evangeliſchen Volkes, das nicht nur im ſechszehnten ſondern ebenſo in unſerem Jahrhundert in der Predigt das Hauptſtück im Gottesdienſt erblickt, und endlich die heilige Schrift, welche der Predigt unleugbar eine ganz andere Ehre giebt. Auf der anderen Seite

hat ein reformirter Liturgiker (Ebrard) den ganzen Sinn des Gottesdienſtes in die „Darreichung der Kunde von der Erlöſung", alſo ins Lehrhafte, Predigende geſetzt, ſo daß die Predigt nicht nur das Hauptſtück ſondern überhaupt die Hauptſache wäre und alles Andere, Geſang, Gebet u. ſ. w. nur predigen hülfe. Aber reicht Gebet und Geſang in der That „Kunde dar"? Predigt auch das heilige Abendmahl? Nach Zwingli etwa, aber dann eben auf Koſten ſeines eigenthümlichen Weſens. Oder ſind Gebet und Abendmahl ſo unweſentliche Dinge im Leben der Gemeinde, daß ihr Eigenthümliches für den Begriff des Gottesdienſtes gar nicht in Betracht kommt? Der liturgiſche Factor des Gottesdienſtes ordnet ſich dem homiletiſchen ſo wenig unter als der homiletiſche dem liturgiſchen; beide ſind als gleich weſentliche, als ebenbürtige Grundfactoren des evangeliſchen Gottesdienſtes anzuerkennen. In jenem tritt das chriſtliche Sein der Gemeinde, kraft deſſen ſie feiern kann, eigenthümlich hervor, daher auch der Gemeinde im Liturgiſchen möglichſte Activität und Mündigkeit gebührt, der Träger des Amtes aber nach ſeiner Perſönlichkeit möglichſt zurücktritt; in dieſem kommt das chriſtliche Werden der Gemeinde zum überwiegenden Ausdruck, ihr Bedürfniß erbaut zu werden, daher ſie der Predigt gegenüber in die bloße Receptivität zurücktritt und ſich vertrauensvoll hingiebt an die Perſönlichkeit, in der ſie die Gabe, ſie in ihrem Chriſtenthum zu fördern vorausſetzen darf. Wären wir eine Verſammlung von Heiden, denen ein Miſſionar zu predigen hätte, ſo wäre die Predigt Alles, und wir hätten noch nichts zu bekennen, zu beten, zu feiern. Wären wir vollendete Chriſten, Glieder der oberen Gemeinde, ſo gäbe es in unſerer Mitte keine Kanzel mehr, ſondern Alles wäre Feier und Anbetung, Alles Eine himmliſche Liturgie. Nun aber, da wir mitten inne ſtehen, da wir Kinder Gottes, Gemeinde Chriſti zugleich ſind und zu werden haben, nun bedürfen wir beides, können auch des einen nur immer recht froh werden vermöge des andern. Unſer Bekennen, Beten, Feiern müßte verdorren und zu todten Werken und Formeln werden, wenn die Predigt nicht immer wieder mit ihren friſchen Ergüſſen ſeine Wurzeln tränkte, und wiederum der Quell der Predigt müßte verſiegen, wenn die friſchen grünenden Bäume des Gemeindegeſanges und -gebetes, der gemeinſamen Freude an Gottes Wort und des gemeinſamen Bekenntniſſes zu demſelben ihn nicht umſtünden. Weiſt ſchon das auf eine innige Zuſammengehörigkeit beider Factoren, ſo ſtellt ſich überhaupt der ganze Gegenſatz des Liturgiſchen und Homiletiſchen bei näherer Betrachtung als ein nur relativer heraus. Im weiteren Sinne predigt und erbaut allerdings auch die Feier: die Gnadengüter, die wir feiern, predigen ſich ſelbſt auch ohne Auslegung und mahnen, um ihre vollere, innigere Aneignung unabläſſig zu werben; das feiernde Gefühl erſtarkt in ſeinem Feiern und wirkt in dieſer Erſtarkung unwillkürlich auf das ganze innere Leben fördernd zurück. Wiederum feiert im weiteren Sinne auch die Predigt, ſie feiert das Wort Gottes, indem ſie es auslegt und durch dieſe Auslegung die dankbare Freude an ihm erhöht; zum Wachsthum in der Erkenntniß und Gemeinſchaft Chriſti, treibend und helfend weckt ſie ebendamit zugleich doch das feiernde Gefühl und Bewußtſein, in dieſer Erkenntniß und Gemeinſchaft irgendwie ſchon gegründet zu ſein. Vollends im heiligen Abendmahl vereinigt ſich mit der höchſten Feier die tiefſte Bedürftigkeit und hofft auf das reichſte Erbautwerden in Chriſto. Das Alles aber verheißt uns, daß es nicht unmöglich ſein werde, jene beiden gottesdienſtlichen Grundelemente in eine wahrhaft organiſche Verbindung zu ſetzen.

In der Herſtellung dieſer organiſchen Verbindung wird das eigentliche Problem einer „Ordnung des evangeliſchen Hauptgottesdienſtes" beſtehen. Um dasſelbe zu

lösen, gilt es zunächst die beiden Grundelemente nach ihrer Eigenthümlichkeit näher ins Auge zu fassen. Das Liturgische nämlich ist seiner Natur nach mannichfaltig, verschiedenartig, das Homiletische einheitlich und untheilbar. Feiern wir unser in Christo beruhendes Verhältniß zu Gott, so tritt eine zwiefache Reihe von Momenten dieser Feier hervor, die des göttlichen Verhaltens zu uns und die unseres Verhaltens zu Gott. Im feiernden Gebrauche des Wortes und Sacramentes ergreifen wir die Hingebung Gottes an uns, in unserm feiernden Bekennen, Beten, Loben und Danken bethätigen wir unsere entsprechende Hingebung an Gott. Dieser liturgischen Mannichfaltigkeit gegenüber bleibt die Predigt in einheitlicher Geschlossenheit; die Gemeinde tritt aus dem thätigen Verhalten des Feierns in eine Receptivität zurück und giebt der einen Persönlichkeit, die ihr Erbauung verheißt, freien Raum zu zusammenhangender Entfaltung. Vermöge dieser Einheit und Untheilbarkeit macht sich die Predigt inmitten der mehrerlei liturgischen Elemente von selbst zum hervorragenden Mittelpunkt und Hauptstück des Gottesdienstes. Wie werden sich nun diese liturgischen Elemente im Verhältniß zu ihr und zu einander zu ordnen haben? Gewisse Ordnungsprincipien ergeben sich aus ihnen selbst. Nämlich einmal, daß die Feier des Wortes der Feier des Abendmahls voranzugehen hat, denn das Sacrament setzt das Wort, das Abendmahl setzt den Glauben voraus, der aus Predigt und Wort Gottes kommt. Sodann, daß die Momente menschlicher Activität, das Bekennen, Beten, Loben und Danken, sich nach denen der göttlichen Activität, nach Wort und Sacrament zu richten, also entweder die Feier des einen und anderen vorzubereiten oder an dieselbe sich als hervorgerufene Wirkung und Antwort anzuschließen haben. Aber ehe wir nach diesen Grundsätzen zu ordnen versuchen, ist noch eine Vorfrage zu lösen, die Frage um die Vollständigkeit der feiernden Momente für den Hauptgottesdienst. Ist das heilige Abendmahl — denn um dieses handelt sichs thatsächlich — wesentlicher Theil des evangelischen Hauptgottesdienstes? An sich ganz gewiß. Wenn das Wesen des Hauptgottesdienstes im Unterschied von den Nebengottesdiensten doch nur darin bestehen kann, daß er nicht blos ein und das andere gottesdienstliche Moment, sondern sämmtliche Momente umfaßt, in denen sich das Verhältniß der Gemeinde zu Gott in Christo vollzieht, was dürfte ihm weniger fehlen als die communio in der communio, als die Spitze und Krone aller Gemeinschaft mit dem Herrn und im Herrn? Nicht als könnte das Abendmahl durchaus nur im Predigtgottesdienst gefeiert werden: es hat getrennt von demselben in der ältesten Kirche bestanden, und wenn heute eine Gemeinde etwa am Gründonnerstag-Abend Abendmahl hielte auch ohne Predigt, so wäre das gewiß nicht unevangelisch. Aber die Gemeinde müßte es freilich sein, die da feierte, und nicht ein kleines aus derselben abgesondertes Häuflein, und eben weil der Gemeinde als solcher die Abendmahlsgemeinschaft gezieme, weil es vollkommen verkehrt ist, daß gerade in der Abendmahlsfeier die gottesdienstliche Gemeinde nicht in ihrer Einheit, sondern immer nur in ihren Bruchstücken erscheine, darum gehört das Abendmahl in die Hauptversammlung derselben. Aber eine ganz andere Frage ist, ob wir dasselbe nun in jeder sonntäglichen Hauptversammlung zu feiern vermögen. Daß die kategorische Forderung, „die Gemeinde soll jeden Sonntag communiciren" nichts hilft, bedarf keines Beweises; aber hülfe sie auch äußerlich, sie würde wahrlich nicht zu mehrerer Heilighaltung des Abendmahls helfen. Die ganz unevangelische Zumuthung vollends, der Geistliche solle in Ermangelung anderer Abendmahlsgäste allsonntäglich vor versammelter Gemeinde selbst communiciren, wird in dieser Versammlung keiner Bestreitung bedürfen. Gelänge es aber wirklich, allsonntäglich ein kleines Häuflein

von Communicanten zuſammenzubringen, ſo wäre damit doch für die Vollſtändigkeit des Hauptgottesdienſtes erſt recht nichts erreicht, denn dieſer Nachtrag in leerer Kirche, nach Entfernung des größten Theils der Gemeinde, gäbe dem Gottesdienſte ja doch nur einen ganz illuſoriſchen Abſchluß. Und ſo empfiehlt ſich vielmehr die reformirte Sitte, einige und nicht allzuviele Tage, darunter jedenfalls die hohen Feſte, als Abendmahlstage kräftig auszuprägen. Gelänge es an ſolchen durch die Einrichtung des ganzen Gottesdienſtes und Einwirkung auf die Sitte der Gemeinde, die ganze Verſammlung zur Mitfeier oder ſtillen Gegenwart beiſammen zu behalten, dann erſt vermöchte, was freilich wünſchenswerth genug iſt, der volle evangeliſche Hauptgottesdienſt je und dann als wirkliche Einheit ins Leben zu treten.

Wird nun die Abendmahlsfeier in den Hauptgottesdienſt aufgenommen, ſo kann ihre Stellung in demſelben nicht zweifelhaft ſein: ſie bildet dann den eigentlichen Höhepunkt und vollendenden Abſchluß des Ganzen. Aber auch ohne das heilige Abendmahl muß der Gottesdienſt ein organiſches Ganze bilden, welches in lebendigem Fortſchritt ſich entwickelt und einem abſchließenden Höhepunkte zuſtrebt. Eine ſolche organiſche Einheit hat er nach der unter uns geltenden urſprünglichen Anordnung der Preußiſchen Agende allerdings nicht. Vielmehr zerfällt er da in zwei disparate Theile, die einander nichts angehn, einen liturgiſchen und einen homiletiſchen, und ein ſinnloſes Zwiſchenſpiel der Orgel macht etwa noch dieſe mechaniſche Zerlegung des Gottesdienſtes ſo fühlbar wie möglich. Ueber das Fehlerhafte dieſer Zweitheilung iſt die liturgiſche Wiſſenſchaft gegenwärtig ziemlich einig; unter den liturgiſchen Gutachten zur Berliner Kirchlichen Conferenz von 1856 ſtimmt nur eines für fortdauernde Duldung derſelben; während Nitzſch von ihr urtheilt, daß ſie gleichermaßen der Geſchichte wie dem Begriff des Gottesdienſtes widerſtrebe. Aber auch die Gemeinde hat über dieſelbe gerichtet, indem ſie entweder die liturgiſche oder die homiletiſche Hälfte als einfach unlösbare Zuthat ignorirt: man kommt nach der Liturgie, von der man nicht weiß, was ſie eigentlich will, in die Predigt, oder auch man hört den Domchor ſingen und geht geſättigt mit Erbauung vor der Predigt weg. Nicht wie Oel und Waſſer darf Liturgie und Predigt ſich verhalten, ſondern die Predigt muß von den liturgiſchen Elementen umfaßt ſein, muß von denſelben vorbereitet werden und andererſeits ſie wieder in einer höheren Art vorbereiten und wecken. Sucht man die richtige Stelle der Predigt inmitten der Vielheit liturgiſcher Elemente, ſo iſt klar, daß ſie *nach* der liturgiſchen Schriftleſung zu ſtehen hat, aber *vor* dem Hauptgebetsact der Gemeinde. Nach der Schriftleſung, und zwar in möglichſter Nähe derſelben: denn zuerſt muß das Wort Gottes in ſeinem objectiven, urkundlichen Beſtande als heilige Schrift ſich ſelbſt verkündigen, ehe die Auslegung, die Individualiſirung desſelben in der Predigt gehörig begründet iſt, aber dieſe Auslegung und Individualiſirung wird eben auch durch jene rein textuelle und allgemeine Verkündigung unmittelbar gefordert und veranlaßt. Ebenſo einleuchtend aber, dünkt mich, iſt das andere, daß der Hauptgebetsact im Gottesdienſte erſt auf die Predigt zu folgen hat. An und für ſich iſt die Stimmung des Gebetes die höhere als die der Betrachtung; der pſychologiſche Weg iſt nicht vom Gebet zur Betrachtung, ſondern von der Betrachtung göttlicher Dinge zum Gebet. Wiewohl im Gottesdienſte auch ſchon vor der Predigt vorbereitend gebetet werden kann und ſoll, ſo wird doch der *Hauptgebetsact* der Gemeinde jedenfalls an *die* Stelle gehören, an welcher die höchſte Anregung zum Gebet in der Gemeinde vorauszuſetzen iſt. Das iſt aber eben die Stelle *nach* der Predigt, denn hätte dieſelbe durch die Betrachtung der göttlichen Gnade und Wahrheit das Herz der Gemeinde nicht weiter und tiefer

aufgethan zum Gebete, als es zuvor war, so hätte sie jedenfalls ihrer Aufgabe die Gemeinde zu erbauen gar nicht entsprochen. Stelle ich das Hauptgebet mit unserer Agende vor die Predigt, so verliere ich zugleich allen vernünftigen Grund zu jener Mehrheit von Gebeten, die unsere Liturgie enthält, Abbitte, Collecte, Hauptgebet: wenn das Alles nur eine und dieselbe Stimmung voraussetzt, dann wäre jedenfalls die reformirte Sitte viel sachgemäßer, alle diese Elemente in ein längeres Morgengebet zusammenzufassen, als erst ein kurzes Gebet, dann die Perikopen und das Glaubensbekenntniß und dann wieder ein längeres Gebet folgen zu lassen. Wird aber — wie auch schon in der rheinländischen Ausgabe der Agende und im Kirchenbuch für das preußische Kriegsheer geschehen ist — das Hauptgebet als Frucht des betrachteten Wortes Gottes der Predigt nachgestellt, so gewinnen wir nicht nur bei fehlendem Abendmahl einen verhältnißmäßigen Höhepunkt und Abschluß des Gottesdienstes, sondern auch für den Fall der Feier desselben das allein angemessene Mittelglied zwischen Predigt und Communion. Der ganze Gottesdienst gliedert und entwickelt sich dann in lebendig fortschreitender und immer höher emporsteigender Weise von der Vorbereitung zur Betrachtung, von der Betrachtung zum Gebet, vom Gebete zur mystischen Vereinigung mit dem Herrn. Einem Eingang (introitus), in welchem die Gemeinde das gottesdienstliche Verhältniß überhaupt wieder aufnimmt und eingeht, folgen dann drei Haupttheile, 1) die Feier des Wortes, in der Gott redet zu seiner Gemeinde, 2) die Feier des Gebetes, in der die Gemeinde antwortend mit ihrem Gotte redet, und 3) die Feier des Sacraments, in welcher die vorher wechselsweise hervorgetretene göttliche oder menschliche Hingebung sich in die höhere Einheit aufhebt, in die innigste beiderseitige Begegnung.

Gehen wir nun zur Betrachtung des Einzelnen über. Zuerst also Inhalt und Ordnung des Eingangs. Was setzt die gottesdienstliche Feier und Betrachtung des göttlichen Wortes, zu der wir zunächst zusammenkommen, voraus? Gewiß zuerst die Sammlung und Erhebung der Herzen überhaupt. Sie findet ihren Antrieb und Ausdruck im Eingangslied und Eingangsspruch (votum). Erheben sich die Herzen aber wirklich zu Gott, dem Dreimalheiligen, dann kann aus der allgemeinen Stimmung der Andacht kein besonderer Klang und Ton eher hervortreten als das Gefühl der Schuld: die gottsuchende Seele empfindet daß „unsere Sünden uns und unseren Gott von einander scheiden"; auch die verflossene Woche hat diese Scheidewand vielfach von Neuem aufgerichtet, und so folgt naturgemäß den ersten allgemeinen Klängen und Worten der Andacht die Abbitte (Sündenbekenntniß), sammt der irgendwie ausgesprochenen Gnadenversicherung (Trostspruch). Will beides in eins zusammengefaßt werden, so daß dasselbe Gebet die Sünde bekennt und die Gnade ergreift (was wohl zulässig ist), so wird die Gemeinde am Schlusse desselben den Lobgesang der Gnade und Erlösung anzustimmen haben, „Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen"; wird Abbitte und Gnadenspruch getrennt, so eignet die Gemeinde sich jene durch das Kyrie (Herr, erbarme dich), diesen durch das Gloria (Ehre sei Gott in der Höhe u. s. w.) an. Nur werde die besonders auftretende Gnadenversicherung durch einen einfachen Trostspruch ausgedrückt (wie „Also hat Gott die Welt geliebt ꝛc." oder „Es sollen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen ꝛc."), und nicht in jedem Sonntagseingang eine förmliche Beichte und Absolution gehalten. Eine solche hatte nur Sinn als der ganze Gottesdienst auf jedesmalige Abendmahlsfeier hinauslief, eine besondere Vorbereitung auf dasselbe aber nicht stattfand; für uns könnte eine solche Uebung nur der wirklichen Beichte ihr Ansehn und ihren

Eindruck nehmen. — Nun erſt, nach Abbitte und Troſtſpruch iſt freier Zugang gewonnen, den Vater im Namen des Sohnes für die ganze begonnene Feier und inſonderheit für das Hören ſeines ſeligmachenden Wortes um Segen zu bitten, wie in der „Collecte“ geſchieht. Daß vor dieſer Collecte der Geiſtliche und die Gemeinde nach hergeſtelltem Verhältniß zu Gott gleichſam auch ihr gegenſeitiges Verhältniß erſt neu conſtituiren und ſich einander ſegnen „Der Herr ſei mit euch“ — „Und mit deinem Geiſte“, iſt zwar nicht weſentlich, aber ſinnig und ſchön.

Durch dieſe drei Momente des Eingangs, — Sammlung und Erhebung überhaupt, Abbitte und Troſt der Gnade, Bitte um den göttlichen Segen — iſt die Feier des Wortes Gottes genügend vorbereitet. Dasſelbe wird nun vor allem als allbekanntes, urkundliches verkündigt und zu feiernder Aufnahme dargeboten in der Leſung der heiligen Schrift. Gott ſelber thut hier gleichſam ſeinen Mund auf gegen die Gemeinde, die ſich vor ihm verſammelt und bittend an ihn gewandt hat, und redet mit ihr von neuem zunächſt durch die Apoſtel und Propheten, durch die er der Welt ſeinen Rath und Willen kund gethan, die authentiſchen Prediger und Ausleger ſeines Heilswerkes für alle Zeiten. Aber es giebt noch ein höheres, unmittelbareres Reden Gottes zu uns als durch dieſe durchgeiſteten Boten, ſein Reden durch die Heilsthatſache ſelbſt, durch die Perſon und das Werk ſeines Eingeborenen: daher der vorangehenden Epiſtel (oder altteſtamentlichen Perikope) das Evangelium als das höhere folgt. Die feiernde Freude aber an Gottes Wort wird ausgedrückt durch den Epiſtelſpruch mit dreimal von der Gemeinde wiederholtem Halleluja und durch das „Geiobt ſeiſt du o Chriſtus“ nach dem Evangelium, das die Gemeinde in dem „Ehre ſei dir, Herr“ ſelbſtthätig wiederholt. Es verſteht ſich, daß wenn über eine von beiden Perikopen gepredigt wird, dieſelbe weder doppelt zu leſen noch am Altar zu citiren iſt, ſondern in dieſem Falle die andere allein das Element der Schriftleſung hinreichend vertritt. Wie wünſchenswerth es dagegen wäre, daß wir neben den herkömmlichen Perikopen noch eine weitere Epiſtel- und Evangelienreihe, dazu eine Reihe altteſtamentlicher Leſeſtücke hätten, damit endlich die heilige Schrift nach ihrem wirklichen mannichfaltigen Reichthum in unſeren Gottesdienſten zu ihrem Rechte käme, daran dürfen wir hier nur beiläufig erinnern. — Auf das Wort Gottes giebt der Glaube der Gemeinde die Antwort. Daher iſt hier, nach vernommenem Gotteswort aus der heiligen Schrift, für die Gemeinde die paſſende Stelle um das, was ſie mittelbar freilich im ganzen Gottesdienſte thut, nun auch unmittelbar und ausdrücklich zu thun, nämlich ihren Glauben an das Wort Gottes zu bekennen. Dies Bekenntniß, welches dieſelbe objective und allgemeine Haltung haben muß wie die vorangegangene Verkündigung des göttlichen Wortes durch Leſung der heiligen Schrift, geſchieht in der Regel durch das älteſte ökumeniſche Symbolum, das Apoſtolicum, und gewiß mit gutem Grund. Ich bekenne indeß, daß ich die allſonntägliche wechſelloſe Verleſung derſelben Bekenntnißformel für etwas den Eindruck derſelben keineswegs Förderndes halte, weil alle abſolute Monotonie des Liturgiſchen abſtumpft. Man könnte dann und wann abwechſelnd das Nicenum brauchen, das theologiſirende Athanaſianum keinenfalls. Oder es könnte der Glaube auch nach Luthers Verſification („Wir glauben all' an Einen Gott“) geſungen werden, was ſich dadurch empfehlen würde, daß die Gemeinde in dieſer Form ihr Credo ſelbſt bekennen könnte; indeß nähme dies Lied dann dem Predigtliede den Raum weg, was für die Regel nicht angeht. Man könnte auch das Apoſtolicum auf beſtimmte Tage des Kirchenjahrs beſchränken und für gewöhnlich den Bekenntnißact der Gemeinde durch das ſogenannte kleine Gloria darſtellen („Ehre ſei dem Vater und dem Sohne und dem

heiligen Geiſte ꝛc.“), das ſich dann an die Leſung des Evangelium unmittelbar anſchlöſſe: das Weſentliche des Bekenntniſſes enthält dieſe trinitariſche Lobpreiſung ja auch. Jedenfalls wird dies kleine Gloria, wenn das Apoſtolicum allſonntäglich geleſen wird, die paſſende aneignende Antwort der Gemeinde auf dasſelbe ſein. Nun endlich iſt für die auslegende Verkündigung des göttlichen Wortes, für die Predigt, vollkommener Grund gelegt. An dem feſten Schriftwort als großem Ganzen, an dem Glauben und Bekenntniß der Gemeinde zu den Grundthatſachen und Grundwahrheiten des Heils hat ſie ihre Vorausſetzung, ihren Quell und ihr Maß. Auf dieſen Grund ſoll ſie bauen, die Gemeinde tiefer hineinführen in jenes Wort, höher emporfördern in ihrem Glauben; auf dieſem Grund allein giebt ſich die Gemeinde der Einzelperſönlichkeit hin, die das objective Gotteswort in ſich auf vorzügliche Weiſe ſubjectivirt haben ſoll, um es nun von irgend einer beſonderen Seite der Gemeinde zum Fortſchreiten in der Erkenntniß und Gnade lebendig darzubieten. Den paſſenden Uebergang von der Schriftleſung und dem Glaubensbekenntniß zur Predigt bildet das Predigtlied, indem es von der Allgemeinheit des urkundlichen Wortes Gottes und bekenntnißmäßigen Gemeindeglaubens hinüberlenkt auf die Individualiſirung, welche dieſelben in der Predigt erhalten ſollen und ſo die Gemeinde für den eigenthümlichen Inhalt der Predigt ſtimmt und bereitet.

Das gepredigte und angenommene Gotteswort ſoll ſchon im Gottesdienſte ſelbſt ſeine Frucht tragen und zeigen; dieſe Frucht kann innerhalb desſelben nur das Gebet ſein, und damit iſt uns der Inhalt des folgenden gottesdienſtlichen Hauptheiles gegeben. Aber dieſer Hauptgebetsact der Gemeinde wird nun wieder in ſich ſelbſt organiſirt werden müſſen. Wir haben Unterſchiede des Gebetes: freies und formulariſches Gebet, Lob- und Dank-, Bitt- und Fürbittengebet, endlich Kirchengebet und Gebet des Herrn. Daß für freies Gebet im Gottesdienſt eine Stelle gegeben ſei, iſt mit Recht gefordert worden: wo wäre eine paſſendere, als unmittelbar nach dem Schluſſe der Predigt, wo es dem Prediger Bedürfniß wird ſeine Betrachtung, ſo gewiß ſie ihn ſelbſt höher und höher erhoben hat, nun noch zu Gottes Füßen hinzulegen und das in die Gemeinde Hineingepredigte nun ſchließlich noch in ſie hineinzubeten? Indeß dies freie Gebet macht darum das formulariſche nicht entbehrlich, in welchem die Gemeinde nun auch in ihren eigenen Worten, in der ihr zugehörigen Form mit ihrem Gotte reden will. Das freie Gebet trägt doch noch vorherrſchend den Charakter des perſönlichen Erguſſes, ſchließt ſich darum der Predigt unmittelbar an, die in ihm gleichſam austönt und ſo hat es denn auch auf der Kanzel ſeine paſſende Stätte. Indem nun aber der Gebetsact weiter ins Allgemeine, Kirchliche, Liturgiſche, ins völlig gemeinſame Fühlen und Reden der Gemeinde zurückgeht, kehrt er ſchicklicherweiſe auch von der Kanzel zurück an den Altar. Wir wähnen ja nicht, daß irgend einem Orte an ſich eine beſondere Heiligkeit anhaftete, ſo daß an ihm andächtiger und wohlgefälliger beten wäre als an einem andern; aber ſoll einmal das Innere des Gotteshauſes ein ſinniges Abbild deſſen ſein wozu es beſtimmt iſt, ſo müſſen wir richtig unterſcheiden zwiſchen der Kanzel als dem kirchlichen Lehrſtuhl, und dem Altar als der Stätte des geiſtlichen Opfers, d. i. des Gebets. Entweder der Altar entbehrt, abgeſehen von der Abendmahlsfeier, die für ſich doch nur einen beweglichen „Tiſch des Herrn“ fordert, in unſeren Kirchen aller Bedeutung, oder er findet ſie in dieſem Sinne als liturgiſche Stätte. Dann aber iſt es ganz widerſinnig, zwar die Schriftleſung, die in der alten Kirche an einem Leſepult ſtattfand und ohne Unangemeſſenheit auf der Kanzel ſtattfinden könnte, am Altare zu halten, aber das Hauptgebet, um deſſentwillen vorzugsweiſe der Altar liturgiſche Stätte iſt, auf der Kanzel zu leſen. Erſt

durch die Rückverlegung an den Altar würde auch dieſer Gebetstheil des ganzen Gottesdienſtes nicht mehr als ein bloßes Anhängſel der Predigt, ſondern als etwas Selbſtſtändiges und Neues erſcheinen. Allerdings fordert dieſe Verlegung für den Geiſtlichen eine Pauſe nach der Predigt. Aber dieſe Pauſe iſt nicht nur für ihn ohnedies wünſchenswerth, da er in Einem Athemzuge nach vollendeter Predigt nicht wohl mit liturgiſcher Ruhe und Feierlichkeit zu leſen vermag, ſondern auch die Gemeinde hat auf dieſelbe einen Anſpruch; ſie muß nach der Predigt, durch welche ſie ſo lange in den Zuſtand reiner Receptivität verſetzt war, alsbald wieder activ werden dürfen, wieder zu Worte kommen um im Geſange den Wiederhall der Predigt aus ihren Herzen laut werden zu laſſen. So würde Gemeindegeſang die Predigt zu Anfang und Ende umfaſſen und ebenſo von ihr aus wie vorher zu ihr hin den Uebergang bilden. Das allgemeine Kirchengebet nun wird einerſeits aus Lob und Dank, andererſeits aus Bitte und Fürbitte zu beſtehen haben; es iſt nicht „recht und würdig", daß erſteres fehle. Da läßt ſich denn die alte Abendmahlspräfation, die die preußiſche Agende hiehergezogen hat, allerdings auch für die gewöhnliche Sonntagsliturgie benutzen: das „Recht iſt es und wahrhaft würdig" giebt dem Lob und Dank einen kurzen, übrigens der feſttäglichen Erweiterung fähigen Ausdruck und das „Heilig, heilig, heilig" iſt die ſchönſte Zuſtimmung, die die Gemeinde hiezu zu geben vermag; nur das Benedictus („Gelobt ſei der da kommt" u. ſ. w.) darf dann nicht hinzugenommen werden, denn es bezieht ſich auf das Kommen des Herrn im Abendmahl und hat, wenn kein Abendmahl folgt, gerade am Schluſſe des Gottesdienſtes, wo von einem Kommen des Herrn nicht mehr die Rede ſein kann, ganz und gar keinen Sinn. Dem von der Gemeinde aufgenommenen Lob- und Dankgebet hat dann die „Litanei", das Bitt- und Fürbittengebet als zweiter Theil des allgemeinen Kirchengebetes zu folgen. Ihm werden ſich weiter diejenigen Verkündigungen anzuſchließen haben, welche fürbittender Natur ſind; wogegen diejenigen, die pure Anzeigen ſind, unmittelbar vor die Entlaſſung der Gemeinde, vor den Segen gehören. Dieſe Verkündigungen werden, wie ſie nun einmal ſind, an jeder Stelle des Gottesdienſtes ihr Unbequemes behalten; aber nur hier und nicht unmittelbar nach der Predigt, wo ſie jedesmal wahrhaft abkühlend wirken, haben ſie einen Sinn. In die Nähe des Fürbittengebetes wäre auch eine wahrhaft kirchliche Einſammlung des Liebesopfers zu ziehen: wir in Deutſchland haben uns aus derſelben nur eine Störung des Gottesdienſtes zu machen gewußt, während ſie doch ein wahrhaft erbauliches Moment desſelben ſein ſollte und könnte; die engliſche Kirche läßt das Almoſen unter Verleſung paſſender Sprüche feierlich von Diaconen einſammeln und auf den Altar niederlegen, denn „ſolche Opfer gefallen Gott wohl". Auf das Kirchengebet und was ſich zunächſt an dasſelbe anſchließt, hat das Gebet des Herrn zu folgen, aber nicht als ein Anhängſel, ſondern als der Höhepunkt und Abſchluß, gleichſam das Allerheiligſte des Gebetsacts, zu dem ſich die Gemeinde nach den einzelnen Fürbitten von neuem ſammelt und erhebt. Es wird daher ein die Fürbitten abſchließendes Amen der Gemeinde vorauszugehen haben und ein einleitendes, aufforderndes Wort; (wie es auch dem Sündenbekenntniſſe, dem Glauben, überhaupt jedem wichtigeren liturgiſchen Stücke aufmerkſammachend vorauszuſchicken iſt), etwa: „Laſſet uns nunmehr mit der geſammten Chriſtenheit auf Erden im Namen und mit den Worten unſeres Heilandes alſo beten". Nach dieſem Höhepunkt und Abſchluß des Gebetsactes bleibt, wenn kein Abendmahl folgt, nichts mehr übrig als die ſegnende Entlaſſung der Gemeinde. Ein Schlußgeſang der Gemeinde zwiſchen Vaterunſer und Segen, in welchem das Gebet gleichſam beſiegelt und um den Segen gebeten

wird, ein „Die Gnade unſeres Herrn Jeſu Chriſti“ oder „Ach bleib mit deiner Gnade“ oder „Unſern Ausgang ſegne Gott“ wird ſehr paſſend ſein und zwar in möglichſt ſtehender Form. Dagegen was das für einen Sinn haben ſoll, daß die Gemeinde nach empfangenem Segen, alſo nach ihrer Entlaſſung noch einmal zu ſingen anhebt als wäre ſie nicht entlaſſen, bekenne ich nicht zu verſtehen. Nach dem Segen kann nichts mehr folgen als das aneignende dreifache Amen und eine die würdige Auflöſung der Verſammlung verbürgende Pauſe für ſtilles Gebet.

Wird aber das heilige Abendmahl gefeiert und iſt es in der oben angegebenen Weiſe ermöglicht, daß ein wirklicher Zuſammenhang mit dem vorangegangenen Gottesdienſte, eine ungefähre Identität der Verſammlung ſtattfinde, ſo wird der Gottesdienſt bis dahin ganz ebenſo verlaufen, mit Ausnahme von zwei geringen Aenderungen. Nämlich 1) der lobende und dankende Theil des Kirchengebetes ſammt dem Sanctus hätte vor dem Fürbittengebet wegzubleiben, um als Einleitung der Abendmahlsfeier, als Euchariſtie im eigentlichen Sinne des Wortes ſeine altherkömmliche Stelle einzunehmen, und 2) die nun doch einmal Fortwollenden wären nicht mit dem feierlichen aaronitiſchen Segen, ſondern mit irgend einem anderen weniger ſolennen Segensworte („Der Friede Gottes ꝛc.“) zu entlaſſen, damit der Anſchein und Eindruck eines förmlichen Schluſſes des Gottesdienſtes vermieden wurde. Eine durch Orgelſpiel auszufüllende Pauſe wird nun doch eintreten müſſen, nicht nur damit die Gehenden ohne Störung weggehen können, ſondern auch damit die Bleibenden und Feiernden zu einer ſichtbaren Communiongemeinde zuſammentreten, denn das iſt vollkommen unſchicklich, daß die Abendmahlsgemeinde, welche die allerinnigſte gliedliche Gemeinſchaft darſtellen ſoll und ſich darum in der alten Kirche mit dem *φίλημα ἅγιον* begrüßte, in alle Winkel einer halbleeren Kirche zerſtreut ſei. Was die Feier ſelbſt angeht, ſo iſt vor allem ganz gewiß hier nicht wieder zu predigen. Das predigtartige Element, die freie oder formulariſche Admonition gehört in den Vorbereitungsgottesdienſt und dieſer Vorbereitungsgottesdienſt gehört auf den Tag zuvor, ſo daß die Communicanten angehalten ſind, jedenfalls einen Abend und Morgen in ernſter Sammlung hinzubringen; es iſt ſehr bedenklich, den Leuten dieſen Rüſttag zu ſparen und ſie das Abendmahl ſo kurz und flüchtig als möglich abmachen zu laſſen. Die Admonition unſerer preußiſchen Agende alſo, wenn ſie auch geſalbter wäre als ſie iſt, hätte aus der Abendmahlsliturgie jedenfalls wegzufallen: wenn irgendwo reine Feier, unmittelbares Anſchauen, Erfaſſen, Genießen der Seele ohne Reflexionen am Orte iſt, ſo iſt's ja in der Abendmahlsfeier. Statt jener belehrenden Einleitung trete die anbetende wieder in ihr Recht, die alte Abendmahlspräfation, von der Nitzſch ſagt, ſie ſei das Schönſte, was die Kirche in Worten gebildet, das „Erhebet eure Herzen“ und „Recht iſt es und wahrhaft würdig“, mit dem Sanctus und nun auch dem Benedictus der Gemeinde, das hier an ſeiner rechten Stelle iſt. Nach dieſem allgemeinen Lob und Dank der Gnade des Vaters im Sohne hat die Thatſache, das lebendige Zeugniß und Gedächtniß dieſer Gnade, das wir feiern, vor unſere Seele zu treten: die Einſetzungsworte des heiligen Abendmahls. Ihre feierliche Verkündigung kann zunächſt nur wieder Gebet wirken, aber nur an den Sohn unmittelbar, an den Heiland der für uns geſtorben iſt, auf daß er in uns leben möge, ein Gebet, daß er auch an uns jetzt ſeine im Abendmahle gegebene Gnadenzuſage erfülle. Dies Gebet wird die Gemeinde aufnehmen und fortſetzen, indem ſie „des Herrn Tod verkündigt“ in dem alten, ſchönen Geſange „Chriſte, du Lamm Gottes“ oder in der Verſification desſelben „O Lamm Gottes unſchuldig“. Nun unmittelbar vor dem Genuſſe mag noch ein ganz kurzes Wort der Mahnung

kommen und namentlich das ſonſt nicht zum Ausdruck kommende Moment der brüderlichen, gliedlichen Gemeinſchaft untereinander hervorheben: „Vergebet euch untereinander, gleichwie Chriſtus euch vergeben hat, alſo auch ihr; Keiner unter euch ſei wider den andern, Keiner ein Heuchler; in aufrichtiger Liebe als vor Gott dem Herzenskündiger tretet herzu zu dem Mahle der Gnade". Paſſend tönt auch dies Mahnungswort ſofort in Gebet aus: „Herr Jeſu Chriſt, du ewiger Sohn des Vaters, du Heiland der Welt, hilf daß wir uns nicht ſelbſt das Gericht eſſen und trinken; dein Leib und Blut bewahre unſere Seelen zum ewigen Leben". Die Austheilung ſelbſt wird durch einen Einladungsſpruch zu eröffnen ſein („Kommet und ſchmecket wie freundlich der Herr iſt; kommet her zu mir, ſpricht der Herr, alle die ihr mühſelig und beladen ſeid, ich will euch erquicken"); während derſelben wird gedämpfter Wechſelgeſang von Chor und Gemeinde die Feier erhöhen. Die Dankſagung nach dem Genuſſe, die nicht ſchöner gefaßt werden kann als in dem alten reformirten aus Pſ. 103. Röm. 5 u. 8 componirten „Lobe den Herrn, meine Seele", wird jedenfalls von der Gemeinde ausdrücklich mit darzubringen ſein, etwa nach altem ſinnigem Brauch durch den Geſang des Simeonswortes „Herr, nun läſſeſt du deinen Diener in Frieden fahren" (als Liedervers „Mit Fried und Freud fahr ich dahin"). Der Segen mit dem dreimaligen Amen beſchließt das Ganze.

Soll nun der ſo geordnete Gottesdienſt evangeliſches Leben gewinnen und der Gemeinde lieb und eigen werden, ſo werden vor allem zwei liturgiſche Bedingungen, die unſerer preußiſchen Agende fehlen, erfüllt werden müſſen. Erſtlich die durchgängige Mitbetheiligung der Gemeinde. Daß die altreformirten Gemeinden unſerer Provinz in ihrer neuen liturgiſchen Ordnung ſich von neuem auf liturgiſches Faſten geſetzt und ſich auf einen einmaligen puren Leſeact zurückgezogen haben, der Morgengebet, Schriftleſung, Glaubensbekenntniß mechaniſch und monoton aneinanderreiht und die Gemeinde mit keiner Sylbe betheiligt, kann ich nur iebhaft bedauern. Reformirt iſt es, bibliſche Vorbilder des Gottesdienſtes nachzuahmen und in der Bibel reſpondirt die Gemeinde (1. Cor. 14, 16) und kennt liturgiſche Mannichfaltigkeit („Pſalmen, Lobgeſänge, geiſtliche liebliche Lieder"). Reformirt iſt es, die Gemeinde nicht unmündig, ſondern recht mündig zu machen, und ſo nimmt in der Zwingli'ſchen Abendmahlsliturgie dieſelbe den allergrößten, durchgreifendſten Antheil. Unirt aber wäre es geweſen, Alles zu prüfen und das Gute, auch wenns lutheriſch war, zu behalten. Aber kaum beſſer verfährt unter uns die auch in der Agende befolgte lutheriſche Tradition, wenn ſie die Gemeinde auf eine andere Weiſe mundtodt macht, durch den Chor. Daß es außer dem Liturgen und der Gemeinde keine dritte gottesdienſtliche Perſon unter uns giebt, daß kein Chor von Engeln für uns Sünden bekennen kann, daß es unevangeliſch iſt, wenn die Gemeinde ihr Abbitten, Loben und Danken, Bekennen und Beten einer Stellvertretung überläßt, bedarf keines Beweiſes. So lange wir dieſen katholiſchen Sauerteig nicht ausfegen, kann unſere Liturgie kein Leben gewinnen; es iſt der ſtumm daſtehenden Gemeinde gar nicht zu verdenken, daß dies halbverſtändliche Wechſelgeſpräch zwiſchen dem Liturgen und dem Chor ſie ermüdet und daß ſie demſelben aus dem Wege geht. Daß es unmöglich oder auch nur beſonders ſchwierig ſei, die Gemeinde zum eignen Singen der Reſponſorien anzuleiten, darf ich nach eigner, mehrfach und unter keineswegs beſonders günſtigen Verhältniſſen gemachter Erfahrung in Abrede ſtellen. Aber wäre es wirklich der Fall, ſo wäre es immer noch viel beſſer, daß die Gemeinde einen entſprechenden Liedervers ſänge, wie „Allein Gott in der Höh ſei Ehr", als daß ein Chor ihr mit dem „Ehre ſei Gott in der Höhe" den Mund verſchlöſſe. Der Chor braucht darum doch nicht völlig wegzufallen; er hat einen

Sinn als organiſcher Theil der Gemeinde, als Chor der Gemeindejugend, und die Jungen mögen wohl auch im Gottesdienſt mit den Alten wetteifern im Loben und Singen. Der Chor kann vor dem Eingangslied der Gemeinde den Gottesdienſt mit einem Pſalm eröffnen, er kann an Feiertagen das Gloria der Gemeinde aufnehmen und fortſetzen mit dem „Wir loben dich, wir benedeien dich, wir beten dich an", er kann während der Abendmahlsſpendung die communicirende Gemeinde erbauen; im Uebrigen ſoll er den Gemeindegeſang heben und tragen, nicht herrſchen ſondern dienen wollen in der Gemeinde. — Unſer zweites Deſiderium betrifft die Wahl und Auswahl der Formulare. Der preußiſchen Agende für ihre Zeit alle Ehre. Sie war eine große und fromme liturgiſche That und iſt, wenn auch nicht von reinem Segen, doch von vielem Segen für die Kirche geweſen. Aber gegenwärtig gehört ſie für uns zu den „dürftigen Anfangsgründen", zu denen zurückgenöthigt zu werden, nachdem reifere Erkenntniß aufgegangen iſt, keine Freude und kein Segen iſt. Wenn man Sündenbekenntniſſe und Gebete gebraucht hat, wie die treffliche neue badiſche Agende ſie aus dem reichen Schatz der älteren evangeliſchen Kirche giebt, dann fällt's ſchwer zu den trockenen der preußiſchen Agende mit Andacht zurückzukehren. Unſer allgemeines Fürbittengebet hat neben der Erwähnung des königlichen Hauſes, des Kriegsheers und der Staatsdiener für die ſonſtigen wichtigſten Anliegen und Fürbitten der Gemeinde keinen Raum und iſt durch ſeine neueren Zuſätze keineswegs beſſer geworden. Die Abendmahlsdankſagung beſteht aus zwei aneinander gehängten Collecten, von denen jede beſſer wäre als das ſo gebildete Ganze. Vor allem hat die Dürftigkeit der Auswahl und die dadurch herbeigeführte liturgiſche Monotonie dem Lebendigwerden der Liturgie in der Gemeinde ſchweres Hinderniß bereitet. Vor allem im liturgiſchen Theile des Gottesdienſtes ſollte doch der große Gang und Fortſchritt des Kirchenjahres, der großen Jahreseinheit der Gottesdienſte, ſich ausprägen. Schon das Votum müßte den beſtimmten feſtlichen Grundton des Tages angeben, dann die Collecte, das Lob- und Dank- und das Bittgebet auf die Feſtthatſache lebendigen Bezug nehmen. Statt deſſen wird das Kirchenjahr in der preußiſchen Agende mit einigen dürftigen Einſchiebſeln abgefunden. Aber nicht nur nach dem objectiven Princip des Kirchenjahres, auch nach einem ſubjectiven müſſen wir auf reicherer Auswahl der liturgiſchen Stücke beſtehen. Man ſagt wohl, und mit Recht, die liturgiſchen Stücke müßten der Gemeinde möglichſt bekannt, möglichſt geläufig ſein: das ſollten ſie auch, aber das bedingt noch keine wechſelloſe, alle Andacht ertödtende Eintönigkeit der Gottesdienſte. Auch ihre Lieder ſoll die Gemeinde kennen und im Herzen haben; deswegen ſingen wir doch nicht alle Sonntage dasſelbe Lied. Aber wie die Gemeinde ihr Geſangbuch in Händen hat und ſo in der Fülle ihrer Lieder heimiſch werden kann, ſo müßte freilich auch ein Auszug aus der Agende als Geſangbuchsanhang in Aller Händen ſein. Dann könnte der Geiſtliche immerhin, wie er ſoll, jeden Gottesdienſt durch paſſende Auswahl der liturgiſchen Stücke eigenthümlich componiren, ohne daß die Gemeinde Fremdes geboten bekäme und die immer irgendwie neue ſinnige Ausfüllung des feſtſtehenden Rahmens würde die innere Theilnahme der Gemeinde ganz anders anregen, als das ſtete mechaniſche Einerlei.

Soll ich endlich dieſe ganze Angelegenheit, die ja längſt alle Kreiſe unſerer Kirche, auch ihre leitenden Behörden bewegt, unter den Geſichtspunkt ſtellen, der uns hier vereinigt, unter den Geſichtspunkt der poſitiven evangeliſchen Union, ſo darf ich ſagen: dieſe Union und ſie allein vermag dieſelbe befriedigend zu erledigen. Die lutheriſche Kirche hat reiche liturgiſche Schätze der kirchlichen Vorzeit in ihre Gottesdienſte hinübergerettet, hat dieſelben auch reichlich gemehrt und überhaupt

den Sinn für reichere, vollere Gottesdienſte im deutſchen Volke lebendig erhalten; aber ſie iſt nicht dazu gekommen, den Gottesdienſt vom evangeliſchen Princip aus wahrhaft neu zu geſtalten und ſo ſind ihre liturgiſchen Einrichtungen im nördlichen Deutſchland erſtarrt, im ſüdlichen frühe verloren gegangen. Die reformirte Kirche hat einen Anlauf gottesdienſtlicher Neubildung gemacht, aber ihr allzuſchroffer Bruch mit der Ueberlieferung und der beſtimmende Einfluß eines großartigen aber romaniſchen Geiſtes hat ſie bald zu einer Enthaltſamkeit geführt, die dem deutſchen Gefühl nur als Dürftigkeit und Nüchternheit erſcheinen kann. Nun ſind beide Sonderkirchen an ihre Traditionen gebunden und kein Neues wird von ihnen ausgehen. Ein Neues vermag nur auszugehen von der Kirche, die, ihrem Urſprunge nach ſelbſt ein jugendlicher Fortſchritt evangeliſcher Kirchengeſchichte, ebenſo frei den Bedürfniſſen der Gegenwart, wie den Ueberlieferungen der Vergangenheit gegenüberſteht, der vereinigten evangeliſchen Kirche. Ihr Wahlſpruch wird es ſein „Alles iſt euer, ihr aber ſeid Chriſti“: aus dem geſammten Material der Vergangenheit, es ſei lutheriſchen oder reformirten Gepräges, ein Neues herauszubilden, in welchem das erneuerte, verjüngte chriſtliche Leben unſeres Jahrhunderts ſeinen Ausdruck, ſeine gottesdienſtliche Heimath finde, das iſt die große, ſchöne Aufgabe, welche auf dem Gebiete des Gottesdienſtes der evangeliſchen Union geworden iſt. Möge die Freudigkeit an dieſer Aufgabe fortzufahren und aus der Wiſſenſchaft ins Leben hinüberzuſchreiten je mehr und mehr in ihr erwachen und ſich ausbreiten! Möge die heutige Verhandlung nicht nur uns ſelber gewiſſer machen über das, was im Gottesdienſte „recht und wahrhaft würdig“ iſt, ſondern auch unſeren Gemeinden irgendwie zu Gute kommen! Das walte Gott. —

Dr. Paulus Speratus.

(Sein Lebensgang bis zu ſeiner Berufung nach Preußen[1]).

Von

Prof. D. Erdmann in Königsberg.

Zu keiner Zeit hat das Chriſtenthum den Beweis des Geiſtes und der Kraft, mit welchem es ſich bei ſeinem Eintritt in die Welt als eine neue Schöpfung für dieſelbe darſtellte, ſo mächtig und gewaltig wiederholt, wie zur Zeit der Reformation. Durch ſie bewies ſich das Evangelium abermals, wie in den Zeiten ſeiner erſten Verkündigung, als die lebendige Gotteskraft, durch welche nicht blos aller Orten ſo viele einzelne von der todten Kirche vernachläſſigte Menſchenherzen, die mit heißer Sehnſucht auf „den Troſt Iſraels“ hofften, ſelig wurden, ſondern auch die Kirche zu einem neuen Leben wiedergeboren ward, ja die Weltgeſchichte den Anſtoß zu einer neuen Periode ihrer Entwicklung empfing. Die Reformationszeit iſt die Weihnachtszeit der Kirche, in der Chriſtus ihr von Neuem geboren ward, in der „die Klarheit des Herrn“ in dem Licht des reinen Worts vom Himmel her die Nacht der chriſtlichen Völker durchleuchtete und jeder einzelnen zur Prieſterin Gottes beſtimmten Seele die frohe Botſchaft erklang: Dir iſt der Heiland geboren. Dieſe weihnachtliche Zeit iſt zugleich das fröhliche Neujahr, mit deſſen zunehmen-

[1]) Eine zur Weihnachtszeit gehaltene Vorleſung.

dem Lichte der helle Tag des Heils im Namen Jeſu aufging, deſſen wir als evangeliſche Chriſten uns freuen. Als Kinder der evangeliſchen Kirche können wir, und zumal heutzutage, nicht oft und ſcharf genug in die Reformationsgeſchichte als die Geſchichte der Geburt unſerer Kirche zurückblicken. Sie erſchließt uns die Größe und Herrlichkeit einer Vergangenheit, die mit Begeiſterung erfüllend ein helles zurechtweiſendes Licht auf die Miſère der kirchlichen Gegenwart wirft und unſere Hoffnung aufrichtend die rechten feſten Ziele für die zukünftige Entwickelung unſerer evangeliſchen Kirche erkennen läßt. Am Anſchaulichſten wird uns aber das Große und Herrliche jener Zeit entgegentreten, wenn wir die einzelnen Perſönlichkeiten, in welchen und durch welche das Princip ſich auswirkte und durch deren vereintes ſiegreiches Ringen in der Kraft des Herrn ein neues Leben in der Kirche geſchaffen wurde, ins Auge faſſen. Denn wie das innerſte und eigenſte Weſen der Reformation in nichts Anderem beſtand, als darin, daß der Quell des Heils und Lebens in der unmittelbaren Beziehung zu Chriſto und dem in Chriſto verſöhnten Gott als jedem Einzelnen perſönlich zugänglich wiedereröffnet, und die evangeliſche Wahrheit von der rechtfertigenden Gnade Gottes in Chriſto durch lebendigen Glauben im Innerſten der chriſtlichen Perſönlichkeit erfahren und angeeignet ward: ſo erblicken wir nun auch als die Träger und Organe des Reformationsprincips ſolche von dem Geiſt Gottes mächtig ergriffene und durchdrungene Perſönlichkeiten, welche zu der wahren Freiheit in dem Evangelio ſich hindurch gerungen, und aus dem Quell des Lebens ſelbſt getrunken hatten, daß von ihnen die Ströme lebendigen Waſſers über das dürre Erdreich ſich ergießen konnten. Das Werk Gottes in der Reformation, welches heilig und ohne Makel iſt, wird als ein die menſchliche Perſönlichkeit in ihr göttliches Gnadenrecht wieder einſetzendes Werk am beſten erkannt in dem Leben und Wirken der Perſönlichkeiten, welche trotz der ihnen anhaftenden Makel und Gebrechen von Gott zu ſeinen Werkzeugen geheiliget und berufen wurden. Dieſe Perſönlichkeiten, in überraſchender Zahl zu gleicher Zeit an den entlegenſten Orten mit dem Zeugniß der ſelbſterlebten Wahrheit auftretend, von der verſchiedenſten Begabung, höheren und niederen Ranges, in den mannichfaltigſten Abſtufungen, jede in ihrer eigenthümlichen Weiſe von der Kraft des Evangeliums in ihrem innerſten Weſen ergriffen und durchdrungen, alle dieſe Perſönlichkeiten mit ihrem evangeliſchen Leben und Wirken erblicken wir auf dem weiten Terrain der Reformationsgeſchichte als die lebendigen Quellpunkte, aus welchen der Strom des neuen evangeliſchen Lebens ſich ſammelt und in immer reicherer Fülle durch die Kirche ſich ergießt.

Mit Recht zwar verweilt die, am fruchtbarſten unter dem biographiſchen Geſichtspunkte angeſtellte, Betrachtung der Reformationsgeſchichte am liebſten bei den reformatoriſchen Perſönlichkeiten erſten Ranges, weil in ihrem Entwickelungsgange und weitgreifenden Wirken die neue Lebensſtrömung ſich am concentrirteſten und vollſten darſtellt. Aber während ein Strom breit und voll ſeine Wogen dahinrollt, nimmt er viele Bäche und Nebenflüſſe in ſein Bette auf und werden durch Canäle ſeine Waſſer weithin vertheilt. Das weitverzweigte Stromgebiet der Reformation wird uns dadurch erſt recht anſchaulich werden, wenn wir auch das Leben und Wirken der Reformatoren zweiten Ranges in ſeiner Entwickelung nach Maßgabe ihrer eigenthümlichen Perſönlichkeiten und Gaben erkennen. Es gereicht zu weſentlicher Bereicherung der Geſchichte jener glorreichen Zeit, daß die biographiſchen Monographien über dieſe Männer immer zahlreicher werden. Je mehr ſie aus dem Dunkel hervortreten, in welchem ſie bis dahin verborgen waren, deſto lebendiger wird das Bild jener Geſchichte ohne Gleichen vor unſeren Augen. Wie bewegt,

wie weit umhergeworfen war das Leben ſo Vieler dieſer Männer! Wie gewunden und verſchlungen ſind oft ihre Wege! Aber doch immer Eine Richtung, Ein Ziel! Zu dieſen Reformatoren zweiten Ranges gehört auch der Mann, auf deſſen Lebensgang bis zu ſeinem Eintritt in Preußen wir jetzt unſere Aufmerkſamkeit richten wollen. Wohl iſt er weit und breit als einer der erſten Sänger der evangeliſchen Kirche bekannt, weniger aber als ein Reformator, der in einem vielbewegten Leben und Wirken zum Erſcheinen des geiſtlichen Frühlings beitrug, den er in ſeinem Liede feierte: Es iſt das Heil uns kommen her. Wir nennen ihn mit Recht neben Johann Briesmann und Johann Poliander (Graumann) einen preußiſchen Reformator, weil ſeine längſte und für die Begründung der evangeliſchen Kirche folgenreichſte Thätigkeit dem preußiſchen Reformationsgebiete angehörte, auf welchem er ſeit 1524 ſechs Jahre als Hofprediger des Herzogs Albrecht in Königsberg und 21 Jahre als Biſchof Pomeſaniens von Marienwerder aus wirkte, wo er den 12. Auguſt 1551 ſtarb. Der bewegteſte Theil ſeines Lebens liegt vor ſeiner Ankunft in Preußen. Er iſt die Vorbereitung für ſeine feuchtreiche preußiſche Reformationsthätigkeit. Ihn darzuſtellen, ſoll jetzt unſere Aufgabe ſein.

Paulus Speratus war geboren am 13. September 1484. Ueber ſeinen Familienurſprung, Geburtsort und ſeine früheſten Lebensverhältniſſe iſt uns bis jetzt nichts Zuverläſſiges bekannt. Nach einer zweifelhaften Ueberlieferung ſoll er von einer ſchwäbiſchen adligen Familie von Sprett oder Spretten herſtammen. Der Name Speratus iſt dann wohl als latiniſirte Umformung ſeines Geburtsnamens zu betrachten. Nannte er ſich ſo als ein in dem neuen evangeliſchen Leben dem Herrn Verlobter, ſo verwandelten ſpäter die Feinde des Evangeliums dieſen Namen in den Spottnamen Deſperatus. Außerdem benennt er ſich und wird benannt mit dem Zuſatz: a Rutilis, von Rötteln oder Rottein, deſſen Bedeutung bei dem völligen Mangel an Nachrichten über ſeine Herkunft zweifelhaft iſt. Man wird verſucht, dabei an die vielen mit Roth oder Rott zuſammengeſetzten ſchwäbiſchen Ortsnamen zu denken. Sollte jene Benennung nicht vielleicht auf Rottweil als ſeinen Geburtsort hinweiſen? Sollte dafür nicht der Umſtand in die Wagſchale fallen, daß ein aus Rottweil gebürtiger Johann Spretter, Pfarrer an der Stephanskirche in Conſtanz im Jahre 1527 dort als freimüthiger Verkündiger des Evangeliums erſcheint und mit einer „chriſtlichen Inſtruction das Wort Gottes anzunehmen", an ſeine Vaterſtadt ſich wendet? War dieſer vielleicht ein Verwandter oder gar ein Bruder unſeres Sperat? Oder ſollen wir bei jener Benennung an die angeſehene Familie der „Röttel" in Straßburg denken, aus welcher der dortige Reformator Wolfgang Capito ſich ein Weib nahm? Wir müſſen uns für jetzt mit dieſen Fragen beſcheiden.

Von ſeinem Bildungsgange iſt uns bis jetzt nichts weiter bekannt, als daß er in Paris und in Italien längere Zeit ſtudirt habe. Wir haben keine Berichte darüber, ob und wie die Atmoſphäre des geiſtigen und des kirchlichen Lebens, in welche er dort kam, ihm zur Vorbereitung für die Entwickelung ſeines inneren Lebens zum Evangelio hin gedient habe. Aber ſollte der ſcharf antipapiſtiſche Geiſt, welcher die Univerſität Paris gerade zu dieſer Zeit im Gegenſatz zu dem vom König mit dem Papſt zur Unterdrückung der gallicaniſchen Kirchenfreiheit abgeſchloſſenen Concordat in lebhafte Bewegung verſetzte, aber freilich noch weit entfernt war von einer poſitiv evangeliſchen Richtung, ohne Einfluß auf ihn geblieben ſein? Ein noch freierer antihierarchiſcher Geiſt beherrſchte zu dieſer Zeit die italieniſchen Univerſitäten. Da ſtanden die humaniſtiſchen Studien in höchſter Blüthe, da erfüllten ſich die von der dürren Mönchstheologie ausgedörrten Geiſter

mit den erfrischenden Wassern des antiken Geisteslebens, die sie begierig aus dem wiedereröffneten Quell der classischen Literatur tranken. Da erhob der, alle geoffenbarte Wahrheit, das Christenthum selbst verneinende Geist eines heidnischen Unglaubens sein Haupt gegen den todten Kirchenglauben. Da ging aber auch neben dieser Strömung des antiken Heidenthums eine wahrhaft evangelische Richtung her; die deutsche Reformationsbewegung fand dort überraschend schnellen Anklang und Wiederhall. Dorthin zogen in Schaaren deutsche Jünglinge, erfüllt mit den neuen Ideen die die Zeit bewegten. Mächtig angeregt durch den freien wissenschaftlichen Geist, der dort herrschte, kehrten sie über die Alpen zurück, auf die dort empfangenen Anregungen und Eindrücke bald mehr negativ, bald mehr positiv für die reformatorische Bewegung in Deutschland vorbereitet und nun mit Begeisterung sich ihr anschließend. Denken wir uns unter ihnen P. Sperat. Wir dürfen von seinem Charakter auf seinen Bildungsgang in Italien zurückschließen. Wir dürfen nicht dabei stehen bleiben, daß er, der auch ein Meister der Töne war, wie die von ihm selbst componirten Melodien seiner Lieder bezeugen, blos bei den großen Musikmeistern Italiens in die Schule gegangen sei. Es ist ganz undenkbar, daß dieser lebendige, bewegliche Geist, als welcher er uns bald entgegentreten wird, von jener frischen, freien, theils kühn verneinenden, theils aber auch die evangelische Wahrheit laut oder leise bejahenden Geistesbewegung nicht sollte mitergriffen worden sein und einen starken Impuls empfangen haben zu der antirömischen, scharf protestantischen Geistesrichtung, in der er als einer der frühesten und kühnsten Bekämpfer der kirchlichen Irrthümer und Mißbräuche mit dem Schwert des Wortes Gottes erscheint. Wir müssen hinzunehmen, daß ihm die ersten reformatorischen Schriften Luthers, die wie im Fluge sich gleich nach ihrem Erscheinen über ganz Deutschland verbreiteten und gleich weithin ausgestreuten Funken überall die empfänglichen, des Worts der Wahrheit harrenden Gemüther entzündeten, ohne Zweifel früh bekannt wurden.

Wie über seinen Bildungs- und Entwickelungsgang, so fehlt uns bisher auch über die ersten Anfänge seines reformatorischen Lebens und Wirkens nähere Auskunft. Doch eine merkwürdige Thatsache aus denselben bezeugt er uns selbst. Als er sein uns bekanntes erstes Wort wider das Gelübde der Ehelosigkeit richtete, da hatte er, obgleich dem geistlichen Stande angehörig, doch schon um des Gewissens und der Wahrheit willen durch die That die Fesseln jenes Gelübdes zerbrochen, und durch Austritt aus dem für ihn unfreien Stand der Ehelosigkeit factisch gegen die in der kirchlichen Heiligung desselben enthaltene Entheiligung des Ehestandes protestirt. Es scheint, daß er schon im Jahre 1517, dem Anfangsjahr der Reformation, diesen kühnen Schritt that. Aber jedenfalls hielt er es geheim, denn wir finden ihn eine Zeitlang unangefochten in geistlichen Aemtern, obwohl wir ihn darin mit der Verkündigung des reinen Evangeliums gegen Irrthümer und Mißbräuche kühn auftreten sehen.

Nämlich nach der ersten Nachricht, die wir aus dem Würzburger Domstiftarchiv über seine amtliche Wirksamkeit haben, finden wir ihn als Prediger zu Dünkelsbühl in Franken. Dort empfing er von Seiten des Bischofs und Domcapitels zu Würzburg die Berufung zum Dompredigeramt daselbst. Dies bezeugt seine ausgezeichnete Begabung als Prediger und der Ruf, den er sich damals schon als ein solcher erworben; denn man hatte nach einem in jeder Hinsicht ausgezeichneten Geistlichen für die erste Kanzel des Bisthums gesucht. Daß die Wahl auf ihn fiel, ist um so bedeutsamer, als er mit seinem Pfarramt in Dünkelsbühl außerhalb der Grenzen des Würzburger Bisthums stand. Nach Erledigung der Be-

denken, die er anfangs hatte, ſeinen ihm hier auf Lebenszeit angewieſenen Dienſt aufs Gerathewohl zu verlaſſen, folgte er dem Rufe, im Februar 1520. Aber nun ſahen ſich Biſchof und Domſtift in ihm getäuſcht, nicht hinſichtlich ſeiner Begabung, wohl aber des Inhalts ſeiner Predigten, „als er", wie der feindliche Bericht lautet, „gleich anfangs höchſt unbeſcheiden und polternd von der Kanzel predigte, wie wenn ihm verboten worden ſei, die Wahrheit zu verkündigen, er aber ſeinen Zuhörern ſolche nicht verhehlen und Niemand ſchonen werde." Wir ſehen hieraus, daß er mit der Wahrheit nicht zurückhielt, und ohne Anſehen der Perſon das Strafamt des Worts übte auf die Gefahr hin, ſich dadurch einer ihm in Ausſicht geſtellten Chorherrnpfründe des Stiftes Neumünſter verluſtig zu machen. Er hatte bald großen Anhang im Volk. Bei der niederen Stiftsgeiſtlichkeit fand mehr und mehr die Lehre Luthers Beifall; man fing ſchon an die täglichen Meſſen, die Seelenmeſſen, zu unterlaſſen. Sperats Predigten rieſen in kurzer Zeit im Volk und im Clerus eine immer ſtärker werdende Bewegung zu Gunſten der Reformation hervor. Ein Theil der niederen Geiſtlichkeit proteſtirte gegen dieſe Neuerungen in einer Vorſtellung an das Domſtift, worin es heißt: „Was würde der gemeine Mann, der jetzt von der lutheriſchen Lehre vergiftet iſt, davon halten und ſagen, wenn wir Geiſtlichen Kirchen- und Seelenamt abthäten und ſelbſt nichts davon hielten?" Die gewöhnliche papiſtiſche Verleumdung gegen die im Volk wirkſame reformatoriſche Verkündigung des Evangeliums, daß dadurch Empörung und Aufruhr gegen die Obrigkeit angeſtiftet werde, wurde auch gegen Sperat erhoben. Man klagte ihn an, daß er durch ſein ſittliches Verhalten ein böſes Beiſpiel gebe. Vielleicht war ſein Verheirathetſein ruchbar geworden. Man wollte ihn durch einen Eid zu einem beſſeren Verhalten verpflichten, man unterſagte ihm ſtreng, künftig ſolche Dinge zu predigen, die Neid und Aufruhr erregten; man ermahnte ihn, ein ehrbares redliches Leben zu führen nach dem Muſter ſeiner Vorfahren. Seines Bleibens konnte natürlich nicht lange in Würzburg ſein. Er ſcheint von dort vertrieben zu ſein.

Nun haben wir aber von ihm ſelbſt noch die Notiz, daß er in Salzburg Domprediger geweſen ſei; jedoch iſt uns über ſein dortiges Leben und Wirken gar nichts bekannt, außer was er ſelbſt in einer ſpäteren Zuſchrift an die Salzburger und Würzburger ſchreibt: „Ich habe als Domprediger etliche Jahre auch das Wort Gottes, wollte Gott nützlich verkündigt, daher ich mich noch, wenigſtens aus brüderlicher Treue, euch ſonderlich zu ermahnen ſchuldig erachte." Wir werden dieſe ſeine Wirkſamkeit in Salzburg vor ſeinen Aufenthalt in Dünkelsbühl und Würzburg ſetzen müſſen; denn im Februar 1520 kommt er nach Würzburg, ſchon am Anfang des Jahres 1521 finden wir ihn in Wien; alſo weiſen uns die „etlichen Jahre", in denen er das Dompredigeramt nach ſeinem eigenen Zeugniß an beiden Orten, Salzburg und Würzburg, verwaltet hat, zur Beſtimmung ſeines Salzburger Aufenthalts auf die Zeit vor 1520 zurück; wofür auch dies ſpricht, daß er in der Adreſſe ſeiner Zuſchrift die frommen Chriſten zu Salzburg als ſeine lieben Brüder in Chriſto zuerſt begrüßt. Er ſcheint dort länger als in Würzburg das Evangelium gepredigt zu haben. Bemerkenswerth iſt, daß er dann zu der Zeit ſchon in Salzburg wirkte, als Johann Staupitz, der frühere ſächſiſche Provinzial des Auguſtiner-Ordens, ſich dort befand. Vielleicht war durch ihn die Veranlaſſung gegeben, Paul Sperat zum Dompredigeramt zu berufen. Er war ein Mann von tief inniger evangeliſcher Frömmigkeit; er erkannte gleich von Anfang die göttliche Berufung Luthers zum Reformator der Kirche; er ſchaute die Reformation mit prophetiſchem Blick, er ſtand Luthern als ſein vertrauteſter Freund mit wahrhaft evangeliſchem Rath und Troſt in den ſchweren

anfechtungsvollen Anfängen ſeiner reformatoriſchen Laufbahn treu zur Seite. „Vor Alters ſchon", rief er ihm einmal zu, „war der gekreuzigte Chriſtus in großem Haß, wie wollteſt Du jetzt etwas Anderes erwarten. Es ſcheint, das Gebot iſt nahe vor der Thür, daß Niemand ohne Erlaubniß des Papſtes in der Schrift ſuche und Chriſtum finde: doch hat er es uns befohlen, dies zu thun; darum iſts heilſam, daß wir Verlaſſene dem verlaſſenen Chriſtus nachfolgen." Er war Luthers Beiſtand bei ſeinem Verhör vor dem Cardinal Kajetan zu Augsburg 1518, hier ſprach er ihm Muth ein, indem er ihm zurief: „Seid fleißig eingedenk, daß ihr dieſe Dinge habt im Namen unſers Herrn Jeſu Chriſti angefangen." Er gehörte aber zu den ſtillen myſtiſchen Naturen, die ſich des Naheſeins des Reiches Gottes in dem reinen Evangelio von dem gekreuzigten Chriſtus innig freuten, ohne doch die kühnen Schritte, zu denen Luther ſpäter durch die heilige Sache der Reformation mehr und mehr gedrängt wurde, mitthun zu können. Sein ſtiller, fördernder Einfluß auf Luther und ſeine Sache konnte nicht verborgen bleiben. Um ihn in dieſer Beziehung durch Iſolirung von Luther, der ihn als ſeinen väterlichen Freund und Tröſter innig liebte, unſchädlich zu machen, wurde er nach Salzburg verſetzt. Dort finden wir ihn ſchon im Jahre 1518. Aber auch in Salzburg und weiter im Erzbisthum fand die evangeliſche Wahrheit gleich im Anfang der Reformation durch Luthers Schriften Eingang beim Volk, namentlich unter den Bergleuten. Staupitz, wenn er auch in ſeiner Johannesſtellung blieb und die aggreſſiven Schritte Luthers nicht mitthat, ſo daß Luther von ihm ſagte: er hange zwiſchen Chriſto und dem Papſt in der Mitte, wirkte in ſeiner ſtillen, milden Weiſe deſto intenſiver für die Ausbreitung evangeliſchen Glaubens, indem er immer noch mit Luther in brieflichem Verkehr ſtand, und ſeine Schriften fleißig ſammelte und las, ſo daß ſpäter einer ſeiner Nachfolger in der St. Peterabtei, die wie einſt für die Ausbreitung des Chriſtenthums in dieſer Gegend ſo jetzt durch ihn für die Ausbreitung des reinen evangeliſchen Glaubens der Ausgangspunkt war, mit einen großen Haufen lutheriſcher Schriften ein Autodafé im Kloſterhof anſtellen konnte. Noch bei ſeinen Lebzeiten war Sperat Domprediger in Salzburg. Als die Frucht ſeiner Wirkſamkeit auf dem durch das ſtille Wirken des Staupitz vorbereiteten Boden erſcheint uns ein Häuflein von evangeliſchen Chriſten, die einige Jahre nachher noch trotz der unausbleiblichen Verfolgungen treu und feſt in ihrem Glauben ſtehen und von ihm zur Standhaftigkeit ermuntert werden. „Niemand, ruft er ihnen zu, ſoll daran zweifeln, daß ihr noch heutiges Tages, es wäre von mir, oder, wie gering ich bin, von einem andern, der noch weniger wäre denn ich, von Herzen gerne das Wort Gottes hören wollt. Es ſitzen euch aber des Widerchriſts Schergen und Stockmeiſter auf dem Hals, vor denen ſich Niemand regen darf." So erſcheint er neben dem ſtill zurückgezogenen Staupitz als der Erſte, der in Salzburg durch öffentliches, kräftiges Zeugniß von Chriſto der Reformation den Weg bahnte.

Wir haben bisher nur einzelne Wegweiſer ohne den Zuſammenhang ſeines erſten reformatoriſchen Lebenswegs von Salzburg über Dünkelsbühl und Würzburg nach Wien bezeichnen können. Auch wird Augsburg noch als eine Station desſelben angegeben. Aber die Quellen ergeben darüber nichts. Er ſelbſt ſagt auch darüber nichts. Im Anfang des Jahres 1521 begab er ſich nach Wien, um hier als Privatmann zu leben, ſei's daß er von Würzburg vertrieben ſeinen Weg unmittelbar dorthin nahm oder von Würzburg nach Salzburg zurückging, und von dort, durch den Cardinal Matth. Lang verfolgt, nach Wien ging.

Auch nach Wien hatte ſich bereits das Lauffeuer der Reformation verbreitet. Unter dem Volk und an der Univerſität fand Sperat zu ſeiner Freude eine ver-

heißungsvolle Gährung. Unter den Lehrern der Universität war eine nicht geringe Zahl heimlicher Anhänger der Lehre Luthers. Aber die theologische Facultät nahm eine desto feindlichere Stellung dazu ein; die alte Mönchstheologie eifrig bewahrend. Wie hätte Sperat hier seine Stellung zur Sache der Reformation verbergen können! Durch eine viel Aufsehen erregende Mönchspredigt, in welcher der Cölibat gepriesen und die Heiligkeit des Ehestandes verlästert war, sah er sich zur Vertheidigung der Ehre desselben herausgefordert. Er beschloß, sobald sich eine günstige Gelegenheit dazu böte, öffentlich dagegen Zeugniß abzulegen. Diese fand sich bald. Mit Genehmigung des Bischofs wurde er (vielleicht in hinterlistiger Absicht, ihn als Ketzer sich selbst enthüllen zu lassen) zu einer Predigt in der Stephanskirche aufgefordert. Und so hielt er denn über die Epistel am 1. Epiphan. Sonntage am 12. Januar 1522, über die Anfangsworte des 12. Cap. des Römerbriefs von der Begebung der Leiber zu einem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer als dem vernünftigen Gottesdienst eine fuiminante Predigt, worin er die Verkehrtheit und Gottwidrigkeit des Cölibatgelübdes nachwies, das sittliche Verderben der Geistlichen und Mönche schonungslos aufdeckte, die Mönchsgelübde überhaupt als neue zu dem Taufgelübde hinzukommende gegen dieses Eine, alle anderen Gelübde, die ein Christenmensch thun könne, in sich schließende Gelübde verwarf; die Heiligkeit des Ehestandes vertheidigte und die Klöster lobte, wo denen, welche austreten wollten, um ehelich zu werden, die Freiheit dazu gewährt würde. „Es ist tausendmal besser, rief er, frisch und unverzagt ausgesprungen und mehr Gott fürchten, als der Menschen Gebot, und alsdann göttlich zu der Ehe greifen." Er sagt selbst über diese für seine reformatorische Laufbahn epochemachende Predigt: „Da drang mich mein Gewissen und die Noth, daß ich des ehelichen Standes Ehre und Würdigkeit preisen mußte; das that ich denn mit dieser Predigt und zeigte an, wie der eheliche Stand allen Menschen frei und erlaubt wäre, ja wie er auch geboten wäre allen Denen, die sich seiner nicht begeben wollten."

Mit dieser Predigt hatte er kühn den Fehdehandschuh hingeworfen. Die theologische Facultät nahm ihn begierig auf. Sie ließ den Inhalt der Predigt in seinen Hauptsätzen gerichtlich feststellen und untersuchen. Der Befund war natürlich lauter Ketzerei, welche in acht Artikeln nachgewiesen wurde, die unter dem Titel: Die irrige Artikel, voller Ergernuß und Ketzerei, so neulich am Sonntag, am 12. Tag des Jenners, auf dies 22. Jahr in St. Stephanskirchen zu Wien von einem Doctor, Paulus Speratus genannt, seind gepredigt worden, — zur Grundlage seiner Anklage gemacht wurden. Man constatirte außer dem, was schon daraus angeführt worden, daß er gesagt habe: „Keine Sünde kann mit dem Glauben bestehn", daß er die Lehren und Meinungen Luthers, welche von der katholischen Kirche verdammt seien, öffentlich vorgetragen, und daß er unter Anderm auch die Doctoren der scholastischen Theologie beschimpft habe, indem er ausgerufen: „Du heißest ein scholasticus Doctor, d. h. ein Schulgelehrter; besser aber würdest du heißen ein von Gott gelehrter Theolog, ein Gottesgelehrter." Man sieht, Sperats Predigt war scharfer Satz und Gegensatz in Bezug auf Beides, auf die Elemente evangelischen Glaubens und Lebens. Sofort wurde ihm das Predigen verboten. Bei Strafe des Bannes wurde er (zuerst heimlich, dann öffentlich) citirt, entweder in Person oder durch einen Bevollmächtigten sich vor der Facultät zu verantworten. Aber inzwischen hatte Sperat, durch keine Rücksicht oder Pflicht zum Bleiben gebunden, und schutzlos von der äußersten Gefahr bedroht, Wien bereits verlassen. Die Geschichte von seiner strengen Haft in einem schrecklichen Gefängniß hinter der Stephanskirche, wo ihn die evangelischen Glaubens-

brüder oft beſucht und auch von ihm manch ſchönen Troſtſpruch empfangen haben ſollen, beruht auf einer Verwechſelung mit einer anderen Gefangenſchaft, in die er um des Evangeliums willen auf einem andern Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit gerieth. Nachdem er dreimal öffentlich vorgeladen war, ohne zu erſcheinen, wurde er durch öffentlichen Anſchlag als ein nach canoniſchem Recht Excommunicirter erklärt. Allen Predigern in Wien wurde befohlen, die von Sperat vorgetragenen Lehren von der Kanzel zu widerlegen. Aber das mußte die Verbreitung der neuen Lehren unter dem Volk erſt recht befördern. Der von ihm ausgeſtreute Same war auf einen empfänglichen Boden gefallen. „Ich weiß, ſagt er nach zwei Jahren noch, beim Rückblick auf ſeine Wiener Erfahrungen, ich weiß, daß meine Worte noch zu Wien in Vieler Herzen klingen, die mich gehört haben. — Ich weiß und kenne ihrer Viele, redlicher chriſtlicher gelehrter Männer zu Wien, deren die Hochſchule daſelbſt nicht werth iſt. Und wie viele Hundert, meinſt du, ſind Einwohner zu Wien, die das Wort Chriſti nur heimlich ſtehlen müſſen. Ach Gott, laß dich's erbarmen, gieb daß es einmal beſſer werde, ſiehe die Ehre deines allerheiligſten Namens an. Erhöre uns, die wir täglich bitten: Geheiligt werde dein Name."

(Schluß folgt.)

Literariſches.

Dr. H. Schmidt, Zwei Schulreden am Gymnaſium zu Wittenberg gehalten. Halle 1861.

Mit eindringlichem Ernſt und markiger Kraft legen dieſe Entlaſſungsreden an die Abiturienten von den großen Heilswahrheiten Zeugniß ab, deren Erkenntniß zugleich reinigt und beſſert. Nichts zu bewundern — ſo hebt die erſte Rede an — iſt Vorſchrift der ſtoiſchen Schule, inſoweit mit Recht, als die falſche Bewunderung, welche vor Nichtigem und Eitlem gehegt wird, oder aus Stumpfheit und Geiſtesträgheit entſpringt, zu verbannen iſt. Sonſt aber hat Plato's Philoſophie Recht, wenn ſie alles Leben des Geiſtes vom Bewundern ausgehen läßt. Die Entwickelung des Kindes und Jünglings, die ganze Weltgeſchichte legt dafür Zeugniß ab, daß der Menſch nicht vom Brode der Erde, ſondern von den Wundern des Himmels lebt. Das bekannte Wort des Dichters kehrt ſich dahin um: der Glaube iſt des Wunders ſchönſte Frucht.

Die zweite Rede giebt drei Worte der Bibel über das menſchliche Herz. Sie ſchildert zuerſt das Grauen, das jeglichen ergreift, da aus dem Menſchenherzen arge Gedanken kommen. Alsdann wird neben dem Worte Herders, daß die Erziehung dem Menſchen nichts giebt, was er nicht aus ſich ſelbſt haben könnte, auch der Satz zu ſeinem Recht gebracht, daß der Seele neue Organe von oben her eingezeugt werden können. „Gib mir, mein Sohn, dein Herz," das iſt an dritter Stelle die Forderung der Weisheit. Beim Trinken aus dem reinen Born der Natur, des Familienlebens, der Wiſſenſchaft, da ſoll — ſo wird mit ſanftandringendem mütterlichen Wort aus Schleiermachers Briefwechſel gemahnt — das Herz ganz Gotte geweiht ſein, denn bei ihm iſt Freude die Fülle und liebliches Weſen zu ſeiner Rechten ewiglich. — Es ruht ein eigner Segen auf dem freien, frommen Glaubenszeugniß von Männern, deren Begeiſterung für klaſſiſche und ächt nationale Bildung von Niemand bezweifelt wird. Darum möchten auch dieſe Worte manchem Jüngling von Segen ſein. S.

Herausgeber: Dr. W. Hollenberg.

Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkeſtr. 7. — Gedruckt bei Guſtav Schade, Marienſtr. 19.

Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung.

Von

Dr. Hermann Hupfeld.

J. Chr. K. Hofmann Weissagung und Erfüllung. Nördlingen 1841. 1844. — Der Schriftbeweis. Daf. 1852—1855. 2. Aufl. I, 1857. II, 1. 1859.
Mich. Baumgarten Theol. Commentar zum Pentateuch. Kiel 1843. 1844.
Joh. Heinr. Kurtz Geschichte des alten Bundes. 2. Aufl. 1. Bd. Berlin 1853. Bd. 2. 1858. — Bibel und Astronomie. 4. Aufl. Berlin 1858. — Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchteen der Menschen. Eine theologische Untersuchung über Gen. 6, 1—4. Berlin 1857. — Die Söhne Gottes in 1. Mos. 6, 1—4 und die sündigenden Engel in 2. Petr. 2, 4. 5. und Jud. 6, 7. Eine Streitschrift gegen Hengstenberg. Mitau 1858.
Fr. Delitzsch Commentar über die Genesis. Leipzig 1852. 3. Aufl. 1860.

Es ist eine Erscheinung die sich im Lauf der Geschichte schon mehrmals wiederholt hat, und die unter gleichen Umständen stets mit einer gewissen Nothwendigkeit hervortritt: daß nämlich, wenn eine heilige Schrift oder Überlieferung mit der fortgeschrittenen Erkenntniss oder einer herrschend gewordenen Richtung der Zeitbildung nach ihrem natürlichen Wortsinn in Widerstreit gekommen oder unzulänglich befunden worden ist, zuerst das Streben entsteht durch allerlei hermeneutische und andere Künste den zu eng gewordenen heiligen Buchstaben so zu erweitern, daß er auch die neuen Ansichten mit umschließt und durch sein Ansehen deckt. Das Mittel dieser Erweiterung des einfachen Wortsinns (Gemeinsinns) ist zu allen Zeiten und in allen Religionen bekanntlich theils allegorische Auslegung, theils geheime Überlieferung, neben der officiellen, die zusammen einen Geheimsinn, eine Geheimweisheit (γνῶσις) hervorbringen; welche anfangs das Privilegium engerer (esoterischer) Kreise und Schulen oder besonderer Parteien, dann sich über immer weitere Kreise verbreitet und endlich gar herrschend wird[1]). Auf diesem Wege hat sich das spätere Judenthum in seinen verschiedenen zum Theil so weit vom einfachen alttestamentlichen Standpunct abführenden Richtungen (einerseits der gesetzlichen, andererseits der theologisch-speculativen) zu seiner eigenthümlichen Gestalt ausgebildet, und allmählich auch in einer ungeheuren Literatur niedergesetzt, die auch nach ihrer Aufzeichnung der heiligen Schrift als ihrem Text (מִקְרָא) nur unter dem Rechtstitel eines Commentars oder einer mündlichen Überlieferung zur Seite tritt, und die spitzfindigsten Mittel aufbietet um sich an sie zu heften. Auch das Christenthum ist ursprünglich bekanntlich noch ganz auf das A. T. (damals noch die einzige „heil. Schrift") wie auf seinen Text gegründet, und als Erfüllung und tieferer Sinn desselben verkündigt, und nach den in der jüdischen Theologie gangbaren hermeneutischen Grundsätzen bewiesen worden. Ähnliches hat sich sowol im Schoß des Mohammedanismus (trotz seines dürren Korans) als des Heidenthums, des morgenländischen wie des abendländischen, ereignet (wo keine heil. Bücher vorhanden waren, durch freie geistige Deutung oder symbolische

[1]) Vgl. Herder von Gottes Sohn der Welt Heiland nach Johannes Ev. (christl. Schriften 3. Samml.) 2. Abschn. §. 19 ff.

Umkleidung der überlieferten Mythologie). In der chriſtlichen Kirche tritt die Neigung dazu periodiſch ſtärker und herrſchender (gleichſam epidemiſcher) auf, ſo oft ſich die angegebene Urſache ihrer Entſtehung wiederholt, nämlich wenn die beſtehende Bibelauslegung und Theologie nicht mehr befriedigt, ſei es in Folge des Zufluſſes neuer Ideen (wie zur Zeit der Griechiſchen Kirche, die ihre philoſophiſche Bildung ebenſo zum Chriſtenthum hinzubrachten wie früher die Aler. Juden zum Judenthum), oder als Reaction der chriſtl. Lebenswärme oder Speculation gegen die herrſchende Erſtarrung und Dürre (wie bei den myſtiſchen Secten und Schwärmern die der Reformation vorausgehn oder ſie begleiten). Überall wo die Erſcheinung auftritt, iſt ſie das Zeichen eines innern Zerwürfniſſes mit dem beſtehenden, eines Bedürfniſſes das man unter den gegebenen Umſtänden nur auf mehr oder weniger künſtliche Weiſe zu befriedigen weiß.

Aber ſo viel auch alle dieſe Beſtrebungen äußerlich mit einander gemein haben mögen, ſo iſt doch ein weſentlicher innerer Unterſchied unter ihnen nicht zu überſehen: zwiſchen *geſunden* oder *organiſchen* d. i. den Geſetzen einer natürlichen Entwickelung des menſchlichen Geiſtes entſprechenden, alſo auf einem wirklichen Fortſchritt der Erkenntniſs beruhenden, und inſofern wohlberechtigten Äußerungen des religiöſen Wahrheitstriebs, der zwar in den Mitteln ſich mit dem heiligen Text auseinanderzuſetzen auf dem dermaligen Stande der Wißenſchaft noch fehlgreift, aber durch dieſe falſche Vermittelungen hindurch, wenn er dem Grund auf den er geſtellt iſt und ſich ſelbſt treu bleibt, mit der fortſchreitenden Wißenſchaft zu einer immer wahrern heranreifen kann; und zwiſchen *krankhaften Auswüchſen* und Verirrungen des religiöſen Triebs, der, innerlich abgefallen von ſeinem Grunde zu einer grundverſchiedenen fremden Weltanſchauung, nur aus einer äußern Nothwendigkeit durch erkünſtelte und abenteuerliche, weil unwahre, Vermittelungen ſich mit ſeinem heiligen Text in Zuſammenhang zu ſetzen ſucht, die, weil auf einem fremden Stamm gewachſen, *unorganiſche* genannt werden können. Um zu begreifen wie dieſe letzteren in den heiligen Kreis nicht nur eindringen, ſondern auch immer von neuem hervorkommen und ſich ſo hartnäckig darin behaupten konnten, müßen wir auf den tiefſten Grund des Unterſchieds beider in dem Gegenſatz der bei Erzeugung und Ausbildung der religiöſen Vorſtellungen thätigen Triebe oder Seelenkräfte zurückgehn. Die eigentliche *ächte* Quelle der religiöſen Idee iſt der in dem Menſchen wirkſame *Geiſt Gottes*: der als ein der menſchlichen Natur eingepflanztes *Vermögen* zunächſt nur eine allen Menſchen gemeinſame Fähigkeit Gott und eine göttliche Ordnung zu faßen, einen Trieb Gott als ſeinen Lebensgrund zu ſuchen und nur in ihm Ruhe und Befriedigung zu finden (Gottestrieb), bildet; und als ein im Innern vernommenes *Zeugniſs* von Gott und ſeinem Reich (Gewißen, Gottesbewuſtſein) nur eine allgemeine dunkle Kunde oder Ahnung von Gott, unſerer Abkunft von ihm, und der höheren Ordnung der wir angehören, erzeugt: aber doch deutlich und ſtark genug um dem menſchlichen Erdenleben wie eine Magnetnadel ſeine Richtung zu geben, und inhaltreich genug um in das Selbſtbewuſtſein (den Verſtand) eingetreten, und von dieſem auf die verſchiedenen irdiſchen Verhältniſſe angewendet und entwickelt, allmählich zu einer Wißenſchaft von den göttlichen Dingen (Theologie) ausgebildet zu werden. Dies iſt die *Selbſtbezeugung* (Selbſtoffenbarung) Gottes in den Herzen der Menſchen, worauf die Zuverſicht der Propheten des A. T. beruht daß einſt die Heidenwelt zum Reich Gottes hinzutreten werde, und worauf auch die Apoſtel bei den Heiden (wie Paulus Ap. Geſch. 17) ſich berufen durften; die alle *äußere Offenbarung* nur zu erziehen d. i. zu wecken, zu beleben, zu leiten

und auszubilden beſtimmt iſt. Allein mit dieſer ächten Quelle miſcht ſich zu allen Zeiten eine unächte, die das was aus jener fließt ſtets zu trüben und zu verfälſchen geſchäftig iſt. Das ſind die niedern Triebe und Kräfte mit denen der Geiſt Gottes in dem Menſchen zuſammenwohnt — nämlich Sinnlichkeit, Gefühl, Einbildungskraft, nebſt der grübelnden Reflexion — die das Zeugniſs des göttlichen Geiſtes zu deuten und gleichſam in ihre Sprache zu überſetzen haben um in die Erkenntnis aufgenommen zu werden und auf den Willen wirken zu können: aber natürlich nicht laßen können dabei die Stimme Gottes ihrem Weſen zu accommodiren, ihren Neigungen und Leidenſchaften annehmlich zu machen, und mit den Stimmen des „Fleiſches" zu verwechſeln. Dieſe niedern Kräfte ſind zuerſt in den vielfachen Geſtaltungen des Heidenthums wirkſam geweſen, die darin übereinkommen daß ſie von dem Schöpfer zu der Schöpfung und dem Geſchöpf abgefallen ſind: daß ihnen die reine Idee Gottes, wie ſie ſich im Gewißen bezeugt, hinter die Welt und ihre Erſcheinungen und Kräfte zurückgetreten und von dieſen verdrängt; daß der rein geiſtige und freie Urgrund von allem ein Naturweſen geworden, und in ſeinem Daſein wie in ſeinem Wirken dem Naturgeſetz der allmählichen Entwickelung oder der Zeugung, des Kampfs ſtreitender Kräfte und Leidenſchaften u. ſ. w. unterworfen; daher in eine Mehrheit von Weſen mit oder ohne gemeinſame Spitze, mit oder ohne einen Gegenſatz (Dualismus), und ſo der Himmel allmählich mit einer Schaar göttlicher Weſen in abgeſtuften Ordnungen bevölkert worden iſt. Dieſem trat die Offenbarung des alten Bundes (der Moſaismus) mit dem entſchiedenſten Monotheismus, d. i. der Idee des alleinigen Gottes als eines reinen von keiner Materie abhängigen Geiſtes und freien Willens, nebſt einer entſprechenden rein geiſtigen (bildloſen) Anbetung, entgegen; mit einer Strenge und Conſequenz in der Abwehr alles was ſich als höhere Macht neben Gott ſtellen will, ſo wie des dazu führenden Bilderdienſtes und der Zauberei (d. i. *δεισιδαιμονια*, Zuflucht zu übermenſchlichen Weſen und Kräften außer Gott), wie ſie, dem mächtigen heidniſchen Trieb in dem Menſchen gegenüber, zur Grundlegung einer Stätte für die Offenbarung des wahren Gottes und Gottesdienſtes erforderlich war. Aber nicht bloß in der Gründung der altteſtamentlichen Offenbarungsſtätte im Verhältniſs zum Heidenthum, ſondern auch innerhalb des Offenbarungskreiſes ſelbſt, in der weitern geſchichtlichen Entwickelung der religiöſen Vorſtellungen desſelben, ſehen wir denſelben Gegenſatz der ächten und unächten Quellen der Religion: zwei verſchiedene Strömungen, die ſich von da durch die ganze Geſchichte bis auf unſere Tage ziehen.

Eine organiſche aus der ächten Quelle aller Religion fließende Weiterbildung des in dem Moſaismus gelegten Grundes enthalten die Propheten und Dichter des A. T., die den Realismus und Particularismus des Moſ. Geſetzes durch wahrhaft geiſtliche Auslegung ſo überwinden, daß es ein bloßes Erziehungsmittel des heiligen Volkes zu einer Geiſtesreligion und einem die ganze Menſchheit umfaßenden Reich Gottes, und ſo zu einer Vorbereitungsanſtalt für das Chriſtenthum wird. Daran knüpfen dann Jeſus und die Apoſtel, beſonders Paulus, in demſelben freien Geiſte und erweiterten Geſichtspunct an; und wenn ſie dabei nach damaliger Sitte mitunter durch allegoriſche oder zu freie Deutung und Anwendung dem heiligen Text Gewalt anthun, ſo betrifft das nur ihre Beweismittel — alſo die Form, die natürlich eine zeitliche iſt —, und verſchwindet in dem großen Ganzen ihrer Lehre. Auch was im ſpätern Judenthum, beſonders unter den Griechiſchen Juden — wie es in den Apokryphen und bei Philo vorliegt — und in ähnlicher Richtung bei den Griechiſchen KVV. zur Vergeiſtigung und Erweiterung altteſta-

mentlicher Religionsbegriffe dienendes findet, läßt ſich großentheils auf dieſelbe Quelle und Strömung zurückführen, und, ob es gleich zum Theil aus dem Einfluß der Griechiſchen Philoſophie abzuleiten iſt, als organiſche Ausbildung des altteſtamentlichen Grundes beteachten, weil die Griechiſche Philoſophie aus einem dem peophetiſchen verwandten Streben ſich über die Beſchränktheit der Volksreligionen zum allgemeinen menſchlichen zu erheben heevorgegangen iſt. — Dagegen aus jener unächten Quelle der Religion floß eine andere weſentlich von dem durch die Propheten eingeſchlagenen organiſchen Entwickelungsgang abweichende, ja zum Theil entgegengeſetzte Strömung in dem ſpätern Judenthum: die einerſeits in der Richtung auf den Buchſtaben des Geſetzes, auf ängſtliche Geſetzlichkeit nnd Werkheiligkeit, und in dem fanatiſchen Particulaeismus der Nationalhoffnungen den Charakter einer Reaction zeigte; andererſeits in der Ausbildung einer Theologie ſich dem mythologiſchen, dem Monoth. des A. T. ſchnurſtracks zuwiderlaufenden, Geiſt der morgenländiſchen Völker unter denen ſie lebten hingaben, der ſich beſonders in der mythologiſchen Umgeſtaltung der überirdiſchen idealen Geſtalten der Sage und Dichtung des A. T. (Engel u. dgl.) — die doet nur Symbole und Perſonificationen göttlicher Eigenſchaften und Wiekungen oder ſittlicher Ideen ſind — zu perſönlichen ja phyſiſchen Mittelweſen oder Halbgöttern, und Schöpfung einer großen und abgeſtuften Schaar ſolcher Weſen, nebſt dualiſtiſchee Spaltung des Reichs Gottes, eeweiſt. Es iſt die Folge einer Zerſetzung des Centraloegans der Religion, das im Gewißen ſeinen Sitz hat, in Phantaſie oder müßige metaphyſiſche Speculation, die allein ſolche Geſtalten ſchafft und ſich daran weidet. Dieſe falſche Theologie ſchießt, gleich einem Baum der ſeine Triebkraft aus Mangel an Zucht in lauter Auswüchſen und Schmarotzergewächſen vergeudet, immer üppiger in einer ungeheuren apokryphiſchen (der ſogenannten pſeudepigraphiſchen) Literatue untee Juden und Chriſten auf, im zweſchlächtigen Gnoſticismus, in der jüdiſchen Kabbalah, die auch unter den Chriſten bei geiſtreichen Leuten immer wieder viel Eingang und Vorliebe gefunden hat, und in der daeaus hervorgegangenen chriſtlichen Theoſophie ꝛc. Sie tritt zu allen Zeiten ſtärker hervor, und bezaubert die Geiſter, wenn die herrſchende Theologie entweder in dürrem Formalismus erſtarrt tiefern Gemüthern keine Befriedigung gewähet; oder — in Folge einer Erſchlaffung der ſittlichen Triebfedern dee Religion und innerer Entaetung — der abgeſtumpfte Gaumen das einfache Lebensbrod nicht ſchmackhaft mehr findet und ſich an dem haut gout der Theoſophie zu erheben gedenkt[2]).

Das iſt die Theologie die auch unter uns wieder Modetheologie geworden iſt. Wie das möglich geweſen, nach allen Eerungenſchaften unſerer neueren deutſchen Theologie — und zwar auch ſolchen die von allen Parteien anerkannt ſind —: wie der Grundſatz der nicht bloß grammatiſch-logiſchen ſondern auch geſchichtlichen Auslegung um den Sinn der heiligen Schriften richtig aufzufaßen, der geſchichtlichen Entwickelung, auch in dem bibliſchen Offenbarungskreis, der Anerkennung des menſchlichen Factors in der heiligen Schrift, nebſt dem Aufgeben der damit unvereinbaren alten mechaniſchen Inſpirationstheorie u. ſ. w., lauter Dinge wovon die alte Theoſophie ſich nichts träumen ließ —: das kann auf den erſten Blick unbegreiflich ſcheinen. Und doch dürften ſich die alten Urſachen, die zu allen Zeiten die Theoſophie oder Mythologie erzeugt haben, auch in unſerer Zeit nachweiſen laſſen. Es iſt eben wieder eine Zerſetzung (Metaſtaſe) des Centralorgans der

[2]) Vgl. Herder a. a. O. II, 23 (S. 72) „Frei heraus zu ſagen, was war am Gnoſticismus am meiſten Schuld? Das Elend und die Schwäche der Zeiten.“

Religion vorgegangen, kraft deren alle religiösen Lebenssäfte sich hauptsächlich auf die Phantasie geworfen haben, und sich in müßigen Speculationen vergeuden. Nur mit dem Unterschied daß ehemals — und noch bis ins 18. Jahrhundert hinein — dieser Umschlag viel leichter und natürlicher (naiver) war, da es an jenen geschichtlichen Begriffen und hermeneutischen Grundsätzen, die ein Gemeingut der neuern Theologie sind, noch so sehr fehlte, während sie jetzt lauter Hindernisse bilden, die erst auf irgend eine Weise zu beseitigen sind ehe man unbeschrien die alte Mythologie erneuern kann. In der That erfordert sie solche Anstrengungen und Künste, so viel Verleugnung der gesunden Vernunft und des wißenschaftlichen Gewißens, daß der Rückfall jetzt einen ungleich schlimmern und verheerendern Charakter hat als jemals, und sich nur aus einem Rückschlag (Reaction) gegen eine frühere Einseitigkeit oder Ausschweifung erklären läßt.

Dieser Rückschlag ist ein Theil des großen Rückschlags gegen die Abstractionen und Verflüchtigungen die nicht nur Inhalt und Form der Offenbarung, sondern auch der Geschichte und Poesie überhaupt, durch den Rationalismus des vorigen Jahrhunderts erfahren hatte, und gegen die große dadurch in den Gemüthern entstandene Abkühlung und Leere, in welchem wir schon seit längerer Zeit begriffen sind. Diesen abstracten blutlosen Rationalismus in Poesie und Geschichte überhaupt haben wir nun durch Vertiefung in die concreten Gestalten aller Zeiten und Völker überwinden gelernt, und einen solidern wie umfaßendern Geschmack in diesen Dingen erlangt. Auch in der heiligen Geschichte und Poesie waren wir seit Herder auf einem guten Wege, durch Unterscheidung des menschlichen und volksthümlichen darin, und Anwendung der allgemeinen Analogie aller Sage und Poesie darauf, die concreten Gestalten derselben beßer zu verstehen und zu würdigen: ja diese Gestalten — die heiligen Personen und ihre Reden, Thaten und Begebenheiten, die bisher, nach dem Buchstaben und der alten Inspirationstheorie betrachtet, nur Automaten in der Hand Gottes ohne eigenes Leben waren, und wie Nebelgestalten fremd und unbegriffen vor uns vorüberzogen, von dem Rationalismus aber zu wesenlosen Schatten einiger abstracter Begriffe verflüchtigt waren — erhielten nun wirkliches Leben, gleichsam Fleisch und Blut, und wurden aus Gespenstern zu lebendigen Menschen, wie sie in diesem Volk und zu dieser Zeit denken, reden und handeln muſten, weil sie auch da wo die Dichtung mehr oder weniger Antheil an der Geschichte hat, oder (in Zeiten wohin keine Überlieferung reicht) alle Geschichte nur Ausdruck der menschlichen Gedanken darüber ist, jedenfalls Erzeugnisse des Volksgeistes sind der sich in ihnen spiegelt und ausprägt. Und da man auf diesem Standpunct über die peinigende und zum Theil unbeantwortliche Frage, ob und wiefern das erzählte auch für geschichtliche Wirklichkeit zu halten sei, erhoben und steter Vereinbarungsversuche (Apologien) überhoben ist: so war die Aufmerksamkeit um so ungetheilter auf die Ideen und Charakterzüge des Volksgeistes die sich darin ausprägten gerichtet. Es trat immer mehr eine Fülle neuer Beziehungen und Unterschiede, und in dem Verhältniſs des frühern und spätern ein bedeutsamer Bildungsgang des Volks Gottes hervor, der den auf andern uns näher liegenden Gebieten mit einem wichtigen Vorderglied ergänzte; und da wo alles früher nur ein großes einförmiges Grau nebelhafter Gestalten gewesen war, das großartige Schauspiel eines göttlichen Erziehungsgangs der Menschheit enthüllte, der die gröſte Errungenschaft unserer Zeit ist. — Wie aber in der allgemeinen Geschichte und Poesie die errungene Fähigkeit die concreten und unserer Bildung noch so fremden Gestalten der Geschichte zu ertragen und zu würdigen, unter dem Namen der Romantik in eine verschrobene Liebhaberei für das rohe, unmittelbare (unreflectirte)

aber aus der Ferne die Phantaſie beſtechende Weſen des Mittelalters, und das phantaſtiſche Streben ſolche Formen zurückzurufen umſchlug — phantaſtiſch, weil nur nach einſeitigem Intereſſe, und ohne Rückſicht auf die geſchichtlichen Bedingungen ihres damaligen Lebens wie die des heutigen —, und ſo ſtatt lebendiger Wirklichkeit nur wieder Geſpenſter hervorrief: ſo wurde auch der geſchichtliche Sinn auf dem bibliſchen Gebiet, oder das Streben nach menſchlichen und geſchichtlichen Begriffen des bibliſchen Alterthums von einem neuen Rückſchlag oder Umſchlag verſchiedener Art betroffen.

Zunächſt aus mehr praktiſchen Motiven und im Streben nach Wiederherſtellung der altkirchlichen Dogmatik, und ſomit auch der altkirchlichen Anſicht von der heiligen Schrift und der ihr zu Grunde liegenden Jüdiſchen Überlieferungen, und Vernichtung der Ergebniſſe der neuern geſchichtlichen Kritik (antikritiſche Reaction), wenigſtens der über den Urſprung der bibliſchen Bücher und den ſagenhaften (mythiſchen) Charakter der bibliſchen Geſchichte (denn die von der alten Orthodoxie ſo hartnäckig gegen die früheſte Kritik vertheidigten Jüdiſchen Überlieferungen und proteſt. dogmatiſchen Poſtulate in Betreff der göttlichen Urſprünglichkeit und Unveränderlichkeit der heiligen Schriften in ihrer innern und äußern Geſtalt feſtzuhalten, wurde doch nicht mehr thunlich befunden[3]). Dieſen Standpunct vertritt beſonders Hengſtenberg und ſeine Schule (Keil, Hävernick u. a.), ſowie ſchon früher in gemäßigterer Weiſe die älteren Supernaturaliſten überhaupt.

Dieſer Art der Reaction iſt nun aber neuerdings eine andere vielgeſtaltige Richtung an die Seite getreten, die mit demſelben Anſpruch auf kirchliche, beſonders Lutheriſche, Orthodoxie, und auf dem gleichen Grunde der Jüdiſchen und kirchlichen Überlieferung über die Entſtehung des Schriftkanons, in denſelben Kampf gegen die neuere Kritik und die mythiſche Geſchichtsanſicht eintretend, doch zugleich die Loſungen der modernen Wißenſchaftlichkeit in ihrem Schilde führt, der ſpeculativen wie der geſchichtlichen. An der Spitze ſteht (als formales Princip) der Grundſatz der organiſchen Entwickelung, wonach die Geſchichte als ein lebendiger Organismus betrachtet wird, worin jeder Punct als gewordener und zugleich werdender ſowol Product der Vergangenheit, als Keim der Zukunft (präformirend, voll thatſächlicher Weißagung und Vorbilder künftiger Erfüllung), folglich eines zwieſachen Sinns fähig iſt: eines hiſtoriſchen und eines typiſchen von unermeßlicher Tragweite. Der Gegenſtand und Inhalt dieſer geſchichtlichen Entwickelung iſt aber die Menſchwerdung Gottes, der zur Verwirklichung des in ſeinem ewigen Willen geſetzten Weltziels ſein inneres Verhältniſs der ewigen Selbſtgleichheit in der Dreieinigkeit, nämlich — des Vaters zum Sohn in der Einheit des Geiſtes — in eine Ungleichheit d. i. einen Gegenſatz begeben, und in einen geſchichtlichen Entwickelungsproceſs geworfen hat, indem er den Sohn, als Urbild des Weltziels, durch die Schöpfung aus ſich herausſetzt in einem Abbild, dem Menſchen und der für dieſen geſchaffenen Welt. Dieſe Geſchichte der durch Chriſtus hindurchgehenden Menſchwerdung Gottes zerfällt in zwei Hälften: bis zur geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti iſt ſie Menſchwerdung oder Vorausdarſtellung Chriſti in ſeinen verſchiedenen Beziehungen, theils im Iſraelitiſchen Volk, theils in der Heidenwelt (in deren „Götterſöhnen"), dergeſtalt daß jeder Factor der Geſchichte gleichſam ein Stral Chriſti iſt, die alle in ihm wie in einem Brennpunct zuſammenlaufen; von ſeiner Erſcheinung an allmähliche Verklärung ſeines Leibes (der Gemeinde oder Kirche), oder Vollendung der

[3]) Vgl. meine Schrift über Begriff und Methode der ſog. bibl. Einleitung S. 18 ff. 84 ff.

Menſchheit Gottes in Chriſto, und Wandelung der Welt zu einer entſprechenden Stätte derſelben (dem „tauſendjährigen Reich“ der Juden), worin auch das bekehrte Iſrael endlich ſeine Beſtimmung finden, und womit die Menſchheit in das Weſen Gottes zurückgenommen wird (alſo Gottwerdung der Menſchheit, das Correlat der Menſchwerdung Gottes), als letztes Weltziel. Das Mittel oder Werkzeug dieſer geſchichtlichen Entwickelung iſt der Geiſt Gottes, der die Schöpfung wie die Geſchichte geſtaltet, und in dem menſchlichen Geiſt wirkſam iſt: aber in den einzelnen Erſcheinungen in eine Vielheit von Geiſtern, guten und böſen, auseinandergeht, durch welche Gott ſein geſammtes Walten in der Natur vermittelt, nicht durch einen feſtgeordneten Naturzuſammenhang. So liegen denn alle Urſachen und Triebfedern für das was auf Erden vorgeht weder in Naturgeſetzen noch in der menſchlichen Willkür, ſondern im Himmel, in dem Walten himmliſcher Geiſter; und alles iſt gewiſſermaßen eine fortgehende Reihe von Wundern. Auch ſind gewiſſe Hauptmomente der Geſchichte (wie der Fall der erſten Menſchen) die Folge von himmliſchen Vorgängen, Kataſtrophen in der Geiſterwelt (von denen die ſpätere Jüdiſche Literatur ausführlich berichtet), die der ganzen Geſchichte ihre Richtung geben. So dreht ſich die Geſchichte ihrem Pragmatismus nach um Chriſtologie, Daemonologie und Eſchatologie, als um ihre Angelpuncte: um Chriſtus als ihren Mittelpunct; um die Daemonen und ihr Haupt als Knotenpuncte oder Impulſe zu neuen Entwickelungen; und um das Reich der Herrlichkeit als ihren Zielpunct. Sie ſtellt demnach ein großes göttliches Weltdrama (eine Art divina comedia) dar, das Himmel und Erde, Gott (Götter) und Menſchen, das Volk Gottes und die Heidenwelt, dieſe und jene Welt umſpannt; und ſo weit angelegt, daß nicht nur die Sagen (Mythen) der Heiden, ſondern auch ihre Götter darin ihre Stelle finden, und, weit entfernt bloße Gebilde des Wahns zu ſein, zu ihrer Wahrheit kommen und Realitäten werden. — Aber woher weiß denn die Theologie dieſes alles, das doch außerhalb aller menſchlichen Anſchauung und Erfahrung liegt, und ebenſowenig Ausſage des Gewißens iſt? Auf ganz rechtmäßige und wißenſchaftliche Weiſe. Zunächſt aus einem ſelbſtgewiſſen Punct der Gegenwart: aus dem Thatbeſtand des chriſtlichen Bewuſtſeins des in der Gemeinde ſtehenden Subjects (derſelben Quelle woraus Schleiermacher ſeine Theologie ſchöpft), nämlich des Bewuſtſeins der durch die Perſon Jeſu vermittelten Gemeinſchaft mit Gott, durch Auflöſung der darin enthaltenen Factoren, woraus alles andere theils als geſchichtliche Vorausſetzung, theils als weitere Folge fließt. Sodann iſt mit Nothwendigkeit anzunehmen daß derſelbe heilige Geiſt der die Geſchichte ſelbſt gewirkt hat, auch ein ſchriftliches Zeugniſs oder Denkmal von derſelben geſchaffen habe; und ein ſolches finden wir wirklich in der heiligen Schrift vor, welche als der Gemeinde übergeben, und durch das Zeugniſs des Geiſtes oder der innern Erfahrung beſtätigt, ſchon von ſelbſt und ohne weitern Beweis ſowol in ihrer Ächtheit, d. i. als Werk des heiligen Geiſtes im einzelnen wie im ganzen oder als Kanon (von ihm „hervorgebracht“ und „zuſammengebracht“), als in ihrer Vollſtändigkeit oder Genugſamkeit für alle Heilsbedürfniſſe feſtſteht. Aus dieſer iſt denn die Selbſtdarſtellung Chriſti in der Geſchichte nach allen Seiten ſeines Verhältniſſes zur Menſchheit und durch alle Stufen der Entwickelung hindurch nachzuweiſen; verſteht ſich nicht nach dem Buchſtaben (Wortſinn), ſondern nach dem Geiſt (durch allegoriſche Deutung).

So insbeſondere Hofmann in Erlangen, zuerſt den Grundzügen nach in „Weiſſagung und Erfüllung“, dann in ſyſtematiſcher Form im „Schriftbeweis“, welche ſo zu ſagen ſymboliſche Bücher einer zahlreichen Partei geworden ſind

(Baumgarten, Kurtz, Delitzsch, Nägelsbach u. v. a.). Das System hat seine Wurzeln theils in der alten und neuen Theosophie überhaupt, theils aber auch ohne Zweifel in dem dortigen einst durch Schellings Wirksamkeit befruchteten Boden, wo sich der Protestantismus mit dem Katholicismus näher berührt, und eine reiche Saat katholischer wie protestantischer Philosophie und Theologie aufgeschossen ist, die von demselben Grundton aus (wie er nun in Schellings Philosophie der Mythologie in authentischem Ausdruck vorliegt) sich längst in verwandten Weisen vernehmen ließ.

Auf den ersten Blick sieht es allerdings sehr wißenschaftlich und zugleich christlich und kirchlich rechtgläubig aus: ist aber in Wahrheit weder das eine noch das andere. Christlich ist es nicht, weder biblisch noch kirchlich christlich: denn nach biblischem Begriff ist das Wesen Gottes streng unveränderlich, und die Welt nicht aus Gott (wie in den heidnischen und pantheistischen Kosmogonien), sondern durch Gott geschaffen, ein freies Werk seines Willens; und die kirchliche Dogmatik kennt wenigstens nur ein inneres (vorweltliches) Verhältniß von Vater und Sohn in Gott, und nur eine einmalige geschichtliche Menschwerdung des Sohns in Christo. Hier aber ist Gott nicht nur innerlich (vorweltlich) sondern auch äußerlich (geschichtlich) durch die Schöpfung in einen Gegensatz und einen förmlichen Entwickelungsproceß (von der Einheit zur Vielheit, wie alle organische Natur) eingetreten, indem er den Sohn in einem Abbild, dem Menschen und der Welt, aus sich herausseßte und in den Proceß einer allmählichen Menschwerdung eingehen ließ, seinen Geist in Geistern entfaltete, und am Ende die vollendete Menschheit in sein Wesen wieder zurücknimmt, wodurch er demnach erst zur Fülle seines Wesens gelangt ist. Also ein Werden nicht nur Christi, sondern auch Gottes; ein wenn nicht pantheistischer, doch aus den Formeln der pantheistischen Philosophie entlehnter Gottes- und Weltbegriff: nicht wesentlich verschieden von dem Hegelschen, der den absoluten Geist durch eine Reihe von Bestimmtheiten hindurchgehn und so zu sich kommen läßt; und noch weniger von dem neuern Schellingischen, wonach Gott aus ursprünglicher Selbstgleichheit oder Einheit (Natureinheit) vermöge einer Bewegung realer theogonischer Kräfte (Potenzen) durch einen förmlichen theogonischen Proceß und eine Vielheit von Göttern (nicht bloß im Wahn der Menschen sondern wirklich) hindurchgehn muß, um sich zu einer geistigen Einheit zu verklären und den geistigen Monotheismus im menschlichen Bewußtsein zu wirken[4]). Aber auch wißenschaftlich ist dieser Begriff der Geschichte nicht, sondern gerade die Umkehrung ihres eigentlichen Begriffs. Denn dieser besagt eine geschichtliche Entwickelung der Menschheit an der Hand Gottes, eine göttliche Erziehung der Menschheit (namentlich ist das der neuere Begriff der Geschichte des Reichs Gottes oder der Offenbarung): hier aber wird diese aus dem Menschen, der allein entwickelungs-

[4]) Hier ist offenbar die Quelle des Hofmannschen Gottes- und Geschichtsbegriffs, so wie der Geistesvielheit aus dem einen Geist Gottes, der Realität der heidnischen Götterwelt u. dgl. Letztere mußte besonders dem realistischen, vom Spiritualismus der vorhergegangenen Periode übersättigten und nach derberer Kost verlangenden Gaumen unserer jüngeren reactionären Generation der Gläubigen zusagen und weite Verbreitung finden. Schelling hat für jenen theogonischen Vorgang in dem Wesen Gottes (die Entstehung des Polytheismus) sogar ein chronologisches Datum in der Sage Gen. 11 von der Sprachen- und Völkerspaltung gefunden (mit demselben Mangel an geschichtlichem Gefühl der sich schon in andern mythologischen Arbeiten des spätern Schelling zeigte). Darin ist ihm Hofmann und die seinigen nicht gefolgt: aber er hat auch hierin Jünger gefunden, wie Fabri (Entstehung des Heidenthums); doch hat auch Kurtz (Gesch. des A. B. I, 85 f.) etwas davon in dem gemilderten Ausdruck: Gott habe sie zerstreut, „um sie ihre eigenen Wege gehn zu laßen".

fähig und erziehungsbedürftig ist, in den unwandelbaren absoluten Gott verlegt, von der Erde, dem alleinigen Schauplatz der Geschichte, in das unsichtbare Gebiet des Himmels entrückt, von dem sich nichts erfahren sondern nur phantasieren läßt; und so dem wißenschaftlichen Begriff ein Wechselbalg untergeschoben. — Die Lehre von den Engeln oder Geistern, die hier eine so große Rolle spielt, hat zwar nicht nur in der apokryphischen Jüdischen Literatur sondern auch in der heiligen Schrift selbst, besonders im N. T., eine gewisse Grundlage, und nimmt daher schon in der bisherigen biblischen und kirchlichen Dogmatik eine Stelle ein, aber keine selbstständige, sondern nur als Anhang anderer Lehren. Auch ist in neueren Zeiten immer mehr anerkannt worden daß das Walten dieser Wesen nicht die Bedeutung einer Lehre sondern nur eines Volksglaubens hat, der aus dem allgemeinen menschlichen Bedürfniss der Phantasie sich das Walten Gottes oder der Naturkräfte zu versinnlichen abzuleiten ist; daß sie auch im A. T. über diesen poetischen Charakter bloßer Personificationen göttlicher Wirkungen oder von Naturkräften in Gottes Dienst noch nicht oder wenig hinauskommen, auch nicht die erst spät auftauchende Figur des Satan*); und daß sie sich erst späterhin, besonders der Satan und die bösen Geister, in einer Reihe von Übergängen (die wir aus der vorliegenden Literatur noch fast vollständig verfolgen können), und nicht ohne auswärtigen Einfluß zu der Gestalt ausgebildet haben in der wir sie in der spätern Jüdischen Literatur und im N. T. finden. Dieses Ergebniss der geschichtlichen Auslegung hat neuerdings selbst bei entschiedenen supernaturalistischen und der neuern Kritik sonst abholden Theologen Anerkennung gefunden, wie Steudel (Theologie des A. T. S. 215 ff. 231 ff.) und Hävernick (Vorlesungen über die Theol. des A. T. S. 78 ff. 81 ff.); und wie unthunlich es ist aus dem Gebrauch den Jesus und die Apostel von dem damaligen Volksglauben hinsichtlich der bösen Geister machen, bei seinem Schwanken zwischen begrifflichem und symbolischem oder parabolischem, den dogmatischen Gehalt zu ermitteln, hat in diesen Blättern Lücke gezeigt (Kritik der Dogmatik von Martensen in der Deutschen Zeitschrift 1851 Nr. 7. 8). Auch Hofmann hat es keinen Hehl daß Dasein, Entstehung und Wirk-

*) Daß sie wirklich nicht mehe sind als Personificationen — und zwar die guten wie die bösen Engel oder Geister: jene zur Hülfe, diese zur Strafe (nur von der Wirkung oder dem Geschäft, nicht von der Gesinnung) —, gleichsam nur Verkörperungen des göttlichen „Worts", noch ohne greifbares eigenes Wesen, d. i. ohne Selbstständigkeit und Persönlichkeit, läßt sich leicht aus Vergleichung der Stellen nachweisen, und erhellt schon daraus daß sie mit Gott selbst, als dessen Stellvertreter, beständig abwechseln, als ob kein Unterschied wäre (s. meine Quellen der Genesis S. 218 f. und in meinen Psalmen zu Ps. 78, 49 ff.). — Was den Satan betrifft, so bedeutet das Wort שָׂטָן in dieser Anwendung nicht einen Feind (der Menschen), sondern einen Ankläger vor Gericht (vgl. Ps. 109, 5. Zach. 3, 1 ff. und שִׂטְנָה), entlehnt von dem gangbaren Bild eines Gerichts von der Weltregierung Gottes, nur ausgebildet zu dem einer förmlichen Verhandlung vor dem Richter (also ein terminus forensis). Auf ein solches Amt in der göttlichen Haushaltung weist auch der Artikel in הַשָּׂטָן hin, sei es fixirt auf eine gewisse Person oder vom bestimmten Geschäft (wie הָרוּחַ 1. Kön. 22), kraft einer Theilung der Geschäfte in gute und schlimme, und letztere fixirt. Ursprünglich aber erscheint das Wort ohne Artikel nicht als Amt, sondern als Handlung (in der Form לְשָׂטָן wie ein Inf.) eines Engels (wie Num. 22, 23. 32) oder eines Menschen (wie 2. Sam. 19, 23); und zwar in der Bedeutung versuchen, reizen zum Bösen (nicht „widerstehn", wie Ges.), was in der letzteren Stelle augenscheinlich, aber auch auf die erstere anwendbar (als Mishandlung der Eselin, die er V. 30 als Sünde erkennt, wodurch die Krisis zur Entscheidung kommt). Das ist aber die Bedeutung die der Satan auch 1. Chron. 24, 1 (vgl. 2. Sam. 24, 1 wo es Gott selbst thut) und Hiob 6, 1. 2 hat, und die thatsächlich mit der des Anklägers zusammenfällt.

ſamkeit der Engel, der guten wie der böſen, in der Schrift nicht als Lehre ſondern als ein uraiter Volksglaube, der an ſich von den heidniſchen Vorſtellungen nicht verſchieden geweſen, vorkomme, auch der Satan im A. T. erſt ſpäterhin und nur ſelten erwähnt werde: aber das hindert ihn nicht ſie zum Rang einer Schriftlehre zu erheben und einen weſentlichen Beſtandtheil der Dogmatik (ſtatt eines bloßen Anhangs) daraus zu machen, indem er alle Wirkungen Gottes in der Welt durch ſie vermittelt, und ihnen ſo die ganze Weltregierung überträgt. Denn er hat in ſeiner Theorie der heiligen Schrift (wovon nachher), wonach ſie ein ſolidariſches Ganze bildet, ein bequemes Mittel die ſpäteſten Stellen als Zeugniſſe für die früheſten Zeiten zu brauchen. Demgemäß behauptet er denn auch vom Satan, trotz ſeiner ſpäten Erwähnung, daß er von Anfang an als wirkſam anzunehmen ſei (namentlich ſchon in der Schlange Gen. 3), und nur deſswegen ſo ſelten erwähnt werde weil man ihn in der Schlange des Paradieſes erſt durch „nachfolgendes Verſtändniſs“ gefunden, und daher „auf weitere thatſächliche Beſtätigung gewartet“ habe (!), wozu ſelten Veranlaßung geweſen (?), und die erſt in der Verſuchung Jeſu geſchichtlich eingetreten ſei. Für den vorhiſtoriſchen Fall der Engel (Entſtehung der böſen Geiſter) — den man längſt nach der apokryphiſchen Jüdiſchen Literatur auch ohne Zeugniſs des A. T. als ein Axiom anzunehmen und weiter damit zu operiren gewohnt iſt — iſt es ihm ſogar gelungen ein ausdrückliches neuteſtamentliches Zeugniſs aufzuweiſen: nicht in dem gewöhnlich dafür angeführten Spruch Chriſti Joh. 8, 44 (den er mit Recht abweiſt), ſondern Luc. 10, 18: wo er kein Bedenken trägt (was noch kein Ausleger gewagt) den von Jeſus geſchauten Sturz des Satans vom Himmel im eigentlichen Sinn zu nehmen, als eine geſchichtliche Thatſache deren Zeuge er in ſeinem vorweltlichen Daſein geweſen ſei! Demnach hat der Volksglaube, auch der heidniſche (der ja in dieſem Syſtem überhaupt, ſelbſt in ſeinen Göttern, zum Thatbeſtand der göttlichen Entwickelung oder Offenbarung gehört), in ſeinem ganzen Umfang und in ſeiner ganzen nachweislich ſpätern Ausbildung, durch das N. T. ſeine dogmatiſche Bewährung erhalten, und Chriſtus hat nichts hinzugethan als daß er die Wirkungen der böſen Geiſter, phyſiſche wie ſittliche, unter dem einen gottfeindlichen Willen des Satans und als ein Reich des Böſen, im Gegenſatz mit dem Reich Gottes, zuſammengefaßt hat. Wobei nur unbegreiflich bleibt daß demungeachtet der Satan und ſeine Geſellen, eben ſo wie die guten Engel, nur im Dienſt Gottes und ſeines Reichs (als hemmende und zu neuen Entwickelungen treibende Kräfte) handeln ſollen: was zwar von dem Satan des A. T. gilt, aber nicht von dem Teufel und den Dämonen des N. T., und mit jenem Gegenſatz von Reich Gottes und Reich des Teufels, als Verkörperung des abſoluten Böſen — wie er auch bisher in der Dogmatik gefaßt iſt, und allein dogmatiſche und ſittliche Bedeutung haben kann — unvereinbar iſt; und nur für die hier aufgeſtellte Theorie von den guten und böſen Geiſtern als Werkzeugen der göttlichen Weltregierung als Poſtulat erforderlich war. So iſt denn nun der alte Gnoſticismus, der alle Wirkung Gottes auf die Welt, Schöpfung und Regierung, durch ſolche Geiſter, als Emanationen ſeines Geiſtes, vermittelt, und ihn ſo von der unmittelbaren Berührung mit der Welt fern hält — auf der Grundlage des Parſiſchen Dualismus —, glücklich wiederhergeſtellt und als „ſchriftgemäß“ erwieſen. Die ganze Weltordnung Gottes iſt Geſchöpfen der Phantaſie — deren poetiſcher Urſprung und ſymboliſcher Charakter exegetiſch und geſchichtlich nachgewieſen und anerkannt iſt, die auch im Volksglauben und in der bisherigen Dogmatik nur in außerordentlichen Fällen auftraten, und gewiſſermaßen nur zur dramatiſchen Belebung der Scene dienten — ganz in die Hände

gelegt, als thatkräftigen mit göttlicher Macht ausgerüſteten Halbgöttern. Natürlich und folgerecht ſollten ſich auf dieſe denn auch die Gebete und Beſtrebungen der Menſchen richten, ſie ſich geneigt zu machen oder ihren böſen Einfluß abzuwehren, wie es in den Volksreligionen aller Zeiten bräuchlich iſt; und ſo wäre denn der heidniſche Aberglaube (δεισιδαιμονια), den das A. T. ſo entſchieden bekämpft, in beſter Form wißenſchaftlich begründet und gerechtfertigt. Wie die Weisheit und Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung mit der Handhabung derſelben durch ſolche Werkzeuge beſtehn könne — die doch als Perſonen mit eigenem und zum Theil entſchieden feindſeligem Willen dagegen begabt, beſtändig willkürliche Störungen darin anrichten müßen (denn ein Geſetz oder Naturzuſammenhang darin wird ausdrücklich verneint) —, iſt ſchwer zu begreifen. Die Analogie guter und böſer ebenfalls mit Freiheit begabter Menſchen (welche H. anführt) beweiſt inſofern nicht, als die Macht dieſer Geiſter unendlich größer iſt als die der Menſchen. Doch läßt ſich am Ende alles durch die Übermacht Gottes ausgleichen, die nur größeren Widerſtand zu beſiegen hätte. Aber noch ſchwerer zu begreifen iſt welcher Raum der menſchlichen Freiheit neben dieſen, auch phyſiſch wirkenden, Mächten noch übrig bleibt. Aber es iſt überhaupt keine wahre Freiheit in dieſem Syſtem, ſo wenig als in den eigentlich pantheiſtiſchen. Alle Perſonen darin ſind nur hohle Scheingeſtalten, Verkörperungen allgemeiner Ideen und abſtracter Kategorien: Chriſtus des „urbildlichen Weltziels"; der Menſch und die Menſchheit ſammt der Welt nur Verkörperung Chriſti, als Geiſt inſpirirt vom Geiſt Gottes nicht nur ſondern auch von böſen Geiſtern, als Naturweſen ganz beherrſcht von Geiſtern, die von da aus auch auf den Geiſt einwirken; die ganze Geſchichte, als Geſchichte allmählicher Menſchwerdung Chriſti, eine Reihe von Erſcheinungen in denen ſich eine der Beziehungen Chriſti abſchattet oder verkörpert: Perſonen die nicht um ihrer ſelbſt willen da ſind, ſondern in ihrem Reden und Handeln nur als unbewuſte Vorbilder Chriſti Bedeutung haben, und aus einem unſichtbaren Grund aufgetrieben werden, in den ſie wieder zurückſinken.

Was die wißenſchaftliche Methode der Beweisführung betrifft, ſo ſchreitet die Demonſtration äußerlich wie eine ſtreng geſchloßene Phalanx einher: aber der logiſche Zuſammenhang iſt nur ſcheinbar und ohne innere Beweiskraft. Er wird — wie bei dem tranſcendenten Stoff nicht anders ſein kann — beſtändig durchkreuzt und paralyſirt von neuen Sätzen und Ausſagen über die Geſchichte, ohne den Schatten eines innern Grundes, bloßen Orakelſprüchen, mit Verſpottung alles geſchichtlichen Pragmatismus d. i. pſychologiſchen oder natürlichen Zuſammenhangs; ſo daß es trotz des ſtrengen Lehrtons und der Verkettung der Sätze dem Laien wie fortgehendes Phantaſieren oder Irrereden klingt. Daß es nicht die Abſicht ſein kann eine wirklich geſchichtliche Entwickelung der Offenbarung, oder der bibliſchen religiöſen Vorſtellungen und Inſtitutionen nach dem neueren Begriff der Wißenſchaft, zu geben, zeigt ſchon von vornherein die Form in der ſie auftritt: daß ein geſchloßenes Lehrgebäude in abstracto vorangeſtellt iſt, der dann erſt der Erweis der Schriftmäßigkeit (Schriftbeweis) im einzelnen folgt. Was ſie aber ganz unmöglich macht, weil alle geſchichtliche Auslegung der Schrift aufhebend, das iſt die Schrifttheorie des Verfaßers (wie der ganzen Partei), kraft welcher die heilige Schrift als ein ſolidariſches Ganzes, wie eines einzigen Verfaßers (nämlich des heiligen Geiſtes) betrachtet und behandelt wird: ſo daß es nichts verſchlägt wo eine Beweisſtelle ſteht, daß die jüngſte für die älteſte Zeit beweiſt, und die Lücken in den Zeugniſſen dieſer zu ergänzen dient; womit natürlich jede Erkenntniſs eines Fortſchritts oder Erziehungsgangs in den Vorſtellungen und Inſtitutionen gründlich

abgeſchnitten iſt. Da wären wir alſo ganz wieder auf dem Standpunct der Alten; nur daß dieſe ihn bloß für die Dogmatik logiſch zu verwerthen, und noch nicht ſo auszubeuten wuſten wie mans jetzt verſteht. Jetzt ſieht man das Arbeiten des unſichtbaren Geiſtes in der Tiefe, der dieſe einzelnen Äußerungen in Ausſprüchen oder Thatſachen von ſich gibt, die, da er derſelbe iſt, nur Beiſpiele ſeines Weſens und Strebens ſind; der aber, warum er ſich gerade an dieſer oder jener Stelle äußert, ſeine geheimen Gründe hat, die zu errathen freilich nicht jedem gegeben iſt, ſondern nur denen die die richtigen Schlüßel gefunden haben um in das Geheimniſs einzudringen. Daher wird denn der Schriftbeweis für das vorangeſtellte Syſtem mit allen möglichen Mitteln des Scharfſinns und raffinirter Deutekunſt (unter beſtändigem Kampf nach links und rechts) geführt: bald durch allegoriſche Deutung geſchichtlicher Thatſachen und eigentlichen Wortſinns, bald durch eigentliche Faßung eines Bildes: nicht nach Analogie und natürlicher Symbolik, wie es die allgemeine Hermeneutik fordert, ſondern losgerißen aus ſeinem geſchichtlichen Zuſammenhang, ein Spiel der freieſten Ideenverbindung und des willkürlichſten Aberwitzes (wie er im Talmud und in der Kabbalah üblich iſt). Oft werden der Theorie zu Liebe bibliſche Angaben geradezu geleugnet und das Gegentheil behauptet (z. B. daß die Schlange nicht beſtraft worden, daß die erſte Menſchengeburt ohne Zeugung geſchehen ſei); beſonders aber eine Menge erſonnener mythologiſcher Thatſachen oder Hypotheſen durch ganz abgeſchmackte Gründe und willkürliche Auslegung geſtützt, z. B. die Geſchlechtsloſigkeit des Urmenſchen (wie in den heidniſchen Mythen) durch den allgemeinen Grund (a priori) daß er als die Menſchheit in ihrer Einheit darſtellend und Vorbild Chriſti als *einer* erſchaffen ſein muſte, und daß nicht beide Geſchlechter neben einander erſchaffen ſein konnten weil ſonſt die Geſchlechtsverſchiedenheit ewig ſein würde (?), da ſie doch in der Auferſtehung aufhören ſolle und für das Verhältniſs zu Gott in Chriſto ſchon jetzt nicht beſtehe; und exegetiſch dadurch daß 1. Kor. 6, 13 die Wiederherſtellung des Leibes ohne die κοιλια d. i. Geſchlechtstheile gelehrt werde (aber dort iſt κοιλια der Bauch für die Speiſen und kein Wort von Wiederherſtellung des Leibes ohne die κοιλια, ſondern daß beides einmal aufhören wird, nämlich im Tod). Ebenſo daß die Schöpfung des Weibes aus dem Mann mit der Entſtehung der Geſchlechtstheile bei dieſem verbunden geweſen ſei (weil der Genuß der Frucht, der nach der Drohung dem Mann allein den Tod augenblicklich gebracht hätte, nun ihnen bloß die Augen öffnete um ihre Nacktheit zu ſehen); daß Gott nach der Schöpfung ſeine Wohnung in das Paradies verlegt habe (weil die Kerubim, die nach Gen. 3, 24 das Paradies bewachen, die Weltgegenwart Gottes bedeuten, und weil es 4, 16 von Kain heißt er ſei מִלִּפְנֵי יהוה weggegangen); daß er nach der Sündfluth wieder in den Himmel zurückgekehrt und das Paradies verſchwunden ſei (weil das Brandopfer Noahs עוֹלָה heißt von dem zu Gott aufſteigenden Rauch, und weil es Pſ. 29, 10 heißt er habe „über der Sündfluth gethront"); daß die Wiederkehr Gottes auf die Erde gehofft worden (aus dem Segen Noahs über Japhet Gen. 9, 28); daß die Engel Gen. 6, 1 ff. trotz ihrer Unleiblichkeit zeugungsfähig geweſen (aus der Zeugung Jeſu durch den heiligen Geiſt); daß die Wolkenſäule vom Himmel gekommen ſei und frei zwiſchen Himmel und Erde geſchwebt habe (weil ſie ein Bild Gottes und Vorbild Chriſti war), und dergl. Alles in vollkommen Rabbiniſchem Geſchmack, wie es freilich in der Theoſophie überhaupt üblich iſt. Die Richtung auf das mythologiſche hat den exegetiſchen Geſchmack und den Sinn für das einfache und natürliche ſo verſchroben und verdorben, daß die Deutung immer ins abenteuerliche und phantaſtiſche verfällt, und den einfachſten poetiſchen

oder ſittlichen Sinn verkennt; z. B. in dem herrlichſten tiefſten Stück der Hebraeiſchen Überlieferung Gen. 2—3 die Entſtehung der Sünde und ihre Folgen, wie die dazu führenden Mittel, wieder ganz phyſiſch faßt (wie ſchon Melanchthon in der Apologie den Scholaſtikern zum Vorwurf machte), und ihm dadurch ſeinen ganzen Lehrwerth, wodurch es ſo hoch über den Mythen der heidniſchen Völker ſteht, nimmt: daß der verbotene Baum von der Schädlichkeit ſeiner Früchte den Namen hatte, wie die Früchte des Lebensbaums (טוֹב וָרָע nicht ſittlich gutes und böſes, ſondern phyſiſch gut und ſchlimm), die phyſiſch auf die Geſchlechtstheile wirkten und ſo die Scham hervorbrachten; daß er die gangbaren prophetiſchen Bilder der Reſtauration aus der Natur, die eine Umwandlung und Potenzirung der Natur, des Himmels und der Erde, beſagen (beſonders bei Jeſajah), im eigentlichen Sinn verſteht, von einer wirklichen Erneuerung des Himmels und der Erde, ja des heiligen Landes, am Ende der Welt; den Mangel der Lehre von dem Leben nach dem Tod (ſeligen Leben) daraus erklärt daß es damals noch nicht vorhanden geweſen und erſt mit der Auferſtehung Chriſti eingetreten ſei, und die Regungen dieſer Ahnung Pſ. 49. 73 als Hoffnung auf die endliche Erlöſung aus dem Tode durch Chriſtum! — Wie der Begriff der Weißagung ganz a priori gefaßt iſt, als Folgerung und Poſtulat aus dem Begriff der organiſchen Geſchichte, der ohne Rückſicht auf die Wirklichkeit auf das A. T. übergetragen wird, ſo iſt daraus auch der Begriff der heiligen Schrift, als deren Beurkundung, a priori beſtimmt; und ebenſo ihre Ächtheit in allen ihren Beſtandtheilen in Bauſch und Bogen angenommen d. i. vorausgeſetzt, aus dem Poſtulat daß Gott oder Chriſtus ſein Wirken in der Geſchichte auch ſchriftlich beurkundet, und der Gemeinde in der ſie ſich findet übergeben haben müße. Eines Beweiſes bedarf es alſo nicht, und die Kritik wird von vornherein als unberechtigt abgewieſen; aber auch aus einem erfahrungsmäßigen Grund: weil — man höre! — de Wette ſpäter manches zurückgenommen hat und Ewald und Hitzig ſo oft verſchiedener Anſicht ſind (ähnlich Baumgarten, weil Bertheau, der doch auch ein Kritiker, in manchem widerſprochen hat, oder nicht ſo weit geht). Als ob die Kritik in ein paar heutigen Kritikern aufgienge, und für ihre Unzulänglichkeiten verantwortlich wäre; oder als ob ſie ein muthwilliges Spiel wäre, das man von ſich ablehnen und andern überlaßen, und dieſen die Verantwortung dafür zuſchieben könnte*)! — Und doch wird im einzelnen, in Kleinigkeiten, wieder viel Kritik aufgeboten, beſonders gegen die hergebrachte Meſſianiſche Auslegung, und zum Theil aus leichten Gründen eine Reihe Meſſianiſcher Weißagungen weggeſchafft wo ſie die Kirche bisher geſucht hat, z. B. alle in der Geneſis und die meiſten in den Pſalmen und Propheten, auch in dem häufigen gewöhnlich auf Chriſtus bezogenen מַלְאַךְ יְהוָה; wie denn überhaupt — der ganzen Richtung gemäß — die perſönliche Inſpiration in ihrer Tragweite menſchlich beſchränkt, und die Weißagung mehr in die Geſchichte (thatſächliche Vorbilder) als in Ausſprüche gelegt wird. Auch fehlt es nicht an ſonſtigen richtigen kritiſchen und exegetiſchen Wahrnehmungen im Gegenſatz gegen die gewöhnliche Erklärung.

*) Dieſe unglaubliche Naivetät, die doch bei ſo geiſtreichen Leuten zu ſtark iſt als daß ſie bloße Gedankenloſigkeit ſein könnte, und die innere Unſicherheit, das böſe Gewißen, verräth, iſt ein charakteriſtiſcher Zug unſerer meiſten bibliſchen Apologeten gegen die neuere Kritik: daß ſie die Einreden der Kritik entweder nur „vorgebrachtermaßen" zu widerlegen ſuchen (wie die Advocaten pflegen), oder mit anderweitigen Zeugniſſen zu ſchlagen meinen, ohne ſich auf die innere Wahrheit der Sache tiefer einzulaßen; daher ſie denn von dem zufälligen Stand der Zeugniſſe abhängen (vgl. unten bei Kurtz), alſo ihre Sache aufgeben müßen, ſobald ſich dieſer gegen ſie wendet.

Daher Hengſtenberg (Chriſtologie 2. Ausg. III,2. S. 150 ff.) dem Syſtem den Vorwurf macht daß es rationaliſtiſch, und nur durch die kirchliche Umhüllung und die Ausdrucksweiſe von de Wette u. a. verſchieden ſei. Das iſt die tiefſinnige Kategorie in die H. alles wirft was ihm entgegenſteht, ungeachtet er doch an ſich ſelbſt genugſam erfahren hat wie leicht man ihr verfallen kann und wie nichtsſagend ſie nachgerade geworden iſt. Freilich hat er gegen die Hauptſache darin — die mythologiſche Chriſtologie, Daemonologie und Eſchatologie — ein gebrochenes Schwert, weil er ſelbſt gewiſſe Prämiſſen mit ihr gemein hat. In der That iſt aber dieſe mythologiſche Theologie viel ſupernaturaliſtiſcher, und eine viel entſchiedenere Verläugnung der geſunden Vernunft und ächten Wiſſenſchaft als die durch Hengſtenberg vertretene Reaction: denn ſie lebt ganz in dem Element des übernatürlichen oder wunderbaren, das jene doch nicht ohne manigfache Einſchränkungen annimmt; und die ſittliche Einfachheit und Strenge des altteſtamentlichen Monotheismus, die jene achtet und hervorhebt, iſt dieſer zu nüchtern und fade geworden, und darum verlangt ſie nach einer pikanteren Speiſe, weil ſie, ſtatt die richtige Stellung des Gewiſſens zu Gott oder den Heilsweg zur Hauptſache zu machen, in der Religion vor allem Befriedigung des ſpeculativen Triebs nach geheimem Wiſſen (d. i. geheimen Beziehungen der irdiſchen Erſcheinungen auf himmliſche Vorgänge) ſucht; deſſelben Triebs, der einſt die gnoſtiſchen μῦθοι γραώδεις, die γενεαλογιαι ἀπεραντοι u. dgl. (1. Tim. 1, 4. 4, 7. Tit. 1, 13. 3, 9 ff.) hervorbrachte die der Apoſtel ſo entſchieden bekämpft und für immer gerichtet hat![7]).

Der im vorſtehenden gezeichneten Theologie gehören auch die übrigen oben verzeichneten Schriften, namentlich die von Kurtz an, die mir den nächſten Anlaß zu der vorangehenden Erörterung gegeben haben. In dieſer iſt im allgemeinen auch das Urtheil über ſie gegeben: doch bedarf es noch einer kurzen Charakteriſtik ihrer beſondern Manier, einiger lehrreichen Beiſpiele dieſer modernen Behandlung der bibliſchen Geſchichte, unter dem Schild des Schriftglaubens, zur Veranſchaulichung des im allgemeinen geſagten.

[7]) Zur Beſtätigung wie fern dem praktiſchen oder ſittlich religiöſen Intereſſe dieſe Theoſophie liegt, vergleiche man dagegen die Stellung welche entſchiedene Supernaturaliſten ältern Schlags, die im Kampf mit dem Rationalismus und der Kritik ergraut ſind, und ihn nicht erſt ſeit der Reaction führen (z. B. der ältern Tübinger Schule, lauter Männer von anerkannter Frömmigkeit), zu dem hiſtoriſchen Princip der bibliſchen Theologie, und andererſeits zu der forcirten modernen Apologetik und Theoſophie einnehmen, wie vor allen der ehrwürdige Steudel (Theologie des A. T. S. 65 ff. über die Methode der altteſtamentlichen Theologie) in den treffenden Äußerungen über das Verhältniſs des ältern zu dem ſpätern im A. T. (Hebraismus und Judenthum, die er paſſend mit dem Verhältniſs des noch einfachen Kindes zu dem ſchon durch mancherlei Bildungselemente hindurchgegangenen Knaben oder Jüngling vergleicht) und das unſerm Weſen fremde in dem letztern, das man nicht dem Erzieher zur Laſt legen dürfe; über das falſche Streben der Frömmigkeit (Apologetik) das mangelhaft oder anſtößig erſcheinende zu verwiſchen, oder das unweſentliche und bloß menſchliche durch einen untergeſchobenen Geheimſinn zu einer geoffenbarten Wahrheit zu erheben; über den Grundſatz der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung und die dadurch geſetzte Aufgabe in der orientaliſchen ſinnlichen Redeweiſe den geiſtigen Gehalt der Idee zu würdigen, und keiner Zeit, keinen Schriftſteller ſein ihm eigenthümliches Gepräge zu nehmen; über eine neuere Richtung, die der durch jenen Grundſatz auferlegten Beſchränkung abhold, etwas viel geiſtigeres dem freien Sinn genügenderes ſetzen und dem Wort Gottes mit ihrem Scharfſinn zu Hülfe kommen zu müßen meint, damit es uns die gewünſchte Fülle und Tiefe von Wahrheit darbieten möge, namentlich die myſtiſch-allegoriſche Auslegung (wie die von Stier), der mit Recht entgegengehalten wird daß ihre Ergebniſſe jedenfalls für die Theologie des A. T. unbrauchbar ſeien, die nur das berückſichtigen könne was den der Offenbarung theilhaftigen offenbar geworden, nicht was ihnen verſchloßen geblieben ſei. Äußerungen die jetzt noch mehr Anwendung finden und Beherzigung verdienen als damals.

Kurtz ist kein selbstständiger Forscher, sondern ein Parteigänger der das was von den Führern der Partei aufgestellt ist geschickt verarbeitet zum Handgebrauch, wozu er eine nicht unbedeutende Gabe und Übung in populärer apologetischer Schriftstellerei hinzubringt. Er weiß klar und wohlgeordnet darzustellen, versteht sich auf kräftigen und griffigen pikanten Ausdruck, der mitunter freilich ans frivole streift und bei aller Salbung den Schalk verräth; ist ein gewandter Dialektiker und rüstiger Streiter, der gelegentlich auch die eigenen Parteigenoßen und Freunde nicht schont, und nur zu geneigt ist sich im Gebrauch seiner Waffen keinen Zwang anzuthun, und, alle Rücksichten aus den Augen setzend, den Gegner nicht nur zu widerlegen, sondern auch (mit reichem Aufgebot von doppelten und dreifachen Ausrufungs- und Fragezeichen) zu prostituiren. Diese Streitfertigkeit und Klopffechternatur hat sich insbesondere in den beiden Streitschriften gegen Keil und Hengstenberg bethätigt, die nur die Lust an solcher Kraftübung und der Hang nichts unerwiedert zu laßen und das letzte Wort zu haben möglich gemacht hat, und worin der Ton, besonders gegen Keil, einem nicht nur Partei- sondern auch Amtsgenoßen, durchweg sich an den äußersten Gränzen des Anstandes bewegt und nicht selten sie überschreitet. — Früher den Fahnen Hengstenbergs folgend, ist er nun (wie Baumgarten) zu Hofmann übergegangen, dessen Grundsätze an der Spitze des ersten Werkes stehn, und dessen Sprüche er in einen gemein faßlichen Zusammenhang — gleichsam vom Kothurn auf die Socken — bringt, die Lücken ergänzend, die Ecken abschleifend, vermittelnd u. s. w.; jedoch nicht ohne auch öfters in der Apologetik seinen Führer zu verlaßen, zu bestreiten, und eigner Ansicht, oder dem frühern Meister zu folgen: so daß seine apologetischen Geschichtsverdrehungen aus beiderlei Quellen gemischt sind. Doch ist er auch öfters freisinnig, kritisch, und geht in seinen Zugeständnissen bis an die äußerste Gränze dessen was auf dem Parteistandpunct erlaubt ist: aber die innere Unfreiheit und Haltungslosigkeit dieser Apologetik, die nicht aus eignem Drang der Überzeugung, des wißenschaftlichen Gewißens, sondern auf gegebenen Bedingungen und mit Berechnung der Consequenzen eines Zugeständnisses für die verfochtene Sache operirt („e vinculis sermocinatur"), zeigt sich schon in dem steten Gebrauch der politischen Parteinamen „destructiv" und „conservativ" (als ob es sich nicht um Erforschung geschichtlicher Wahrheit, sondern um Aufrechthaltung eines bestehenden Rechtsstandes handelte), und dem häufigen Unterhandeln und Markten mit der Kritik oder einem Gegner um eine Entscheidung, die ganz offen als lediglich von den Folgen eines Satzes für das daran geknüpfte religiöse Interesse abhängig behandelt wird: der beständigen Versicherung daß er zur Zeit den Posten noch halten könne und wolle, „schlimmsten Falls" wenigstens bis auf einen gewissen Punct, zu einem Zugeständniß noch lange nicht genöthigt sei, oder es mit Verwahrung gegen ein Praejudiz daraus macht (ganz wie Sachwalter vor Gericht miteinander verfahren), auch wohl nach dem veränderten Stand der Zeugnisse den Standpunct wechselt, also in Sachen der Wahrheit den Conjuncturen, dem Meistgebot folgt. So versichert er §. 20, daß er bei der kritischen Frage nach dem Verfaßer des Pentateuchs ganz unbetheiligt und getrost sei (?), da die Beglaubigung auf der göttlichen Mitwirkung beruhe*); er würde sich selbst Ezra als Verfaßer gefallen laßen, weil er ein

*) Das beruht auf der Definition der heiligen Sage (S. 45): sie sei ein, weil von wenigen Trägern überliefert; wenn sie aber dennoch mythische Ausschmückungen erhalten hätte, durch den heiligen Geist „göttlich gekräftigt und zurechtgewiesen" (d. h. wieder gereinigt). Aber wo steht das geschrieben daß der heilige Geist bei der Geschichtsschreibung thätig gewesen sei? Und wie ist dies zu denken? — Übrigens ist die Zulaßung der „Sage" statt Geschichte auch eins der

gotterleuchteter Mann war: aber sei bei weitem noch nicht zu diesem Zugeständniss genöthigt, weil — der Pentateuch die Grundlage der ganzen alttestamentlichen Literatur, und das Christenthum die Frucht sei. Dann aber wird Freund Delitzsch's Ansicht von blos theilweiser Aufzeichnung von Moseh mit großer Geneigtheit zur Annahme referirt und empfohlen, auch nun der (noch S. 16 ff. aufgestellte) Unterschied von יהוה אלהים als unzureichend aufgehoben (nachdem nämlich nicht nur Delitzsch, sondern auch andere alle Mühe für verloren erklärt hatten), und gestanden daß er sich die Schwierigkeiten in seinen früheren Schriften nie verhehlt habe (wovon aber dort keine Spur zu finden): aber die unbedingte Annahme noch zurückgehalten, die von zum voraus festgestellten religiösen Postulaten abhängig gemacht wird, z. B. daß die Urschrift eine Geschichte des Sündenfalls enthalten haben müße, was aber Delitzsch auch gewahrt habe, da er sie von dem Ergänzer in der Urschrift vorfinden aber ausstoßen und durch seine eigene ersetzen laße (man sieht leicht daß — wie ich schon 1853 vorausgesagt — die vorbehaltene Annahme nicht ausbleiben wird, die denn auch erfolgt ist II, 544 ff.). Die Lage des Paradieses ist er bereit mit Bertheau als unvereinbar mit der Geographie anzuerkennen und aus der damaligen Unkenntniss abzuleiten: jedoch ohne Praejudiz gegen die Offenbarung, welche nicht die Aufgabe habe dem geographischen Wißen Jahrtausende weit vorzugreifen: aber es sei noch lange nicht zwingend genug bewiesen, und andere Deutungen möglich, wie die Relands; doch werden auch da wieder Schwierigkeiten gefunden, besonders daß ein Strom sich in die 4 Arme theilt, und am Ende vorgeschlagen נָהָר collectiv zu nehmen = Fluß oder Quellsystem des Gartens (so muß der arme Mann sich winden und drehen, um nur nicht zu einem obgleich unbedenklichen und offenbar rathsam gefundenen Zugeständniss *genöthigt* zu scheinen, als ob es einen officiellen Schein zu wahren gelte). Besonders charakteristisch für seine Klopffechterart ist seine Haltung in der Streitfrage über den מַלְאַךְ יהוה (I, 144 ff.), ob darunter Christus zu verstehn sei, oder ein Engel wie alle übrigen. Er berichtet selbst daß er früher (mit Hengstenberg) sehr entschieden und eifrig für die erstere Ansicht gekämpft, jetzt aber bekenne im Irrthum gewesen zu sein, und mit Delitzsch zu Hofmann übergehn müße; daß ihm die Ausgleichung Hengstenbergs mit dem ἄγγελος κυριου im N. T. nie völlig genügt habe (und doch so tapfer dafür gestritten!); hat aber doch noch so viel Gefallen an seiner Fechtkunst, weil sie Beifall gefunden, daß er sie nochmals ganz einrückt, und dann die Ansicht mit derselben Virtuosität widerlegt wie er sie vertheidigt hatte.

Ganz anders ist Ton und Manier von *Delitzsch*, der, bei überwiegender Phantasie und Innigkeit, viel Süßigkeit der Rede und wirkliche Begeisterung und Beredsamkeit besitzt: aber damit auch alle Klüfte überfliegen und ausfüllen zu können meint, und sich in vollkommener Selbsttäuschung über seine Stellung wie seine kritische Befähigung befindet. Er nimmt sich viel Freiheiten mit der heiligen Sache heraus, gleichsam wie ein Sohn des Hauses dem Kurtz als Sachwalter dient: aber im wesentlichen ist die innere Unfreiheit, die Gebundenheit an die alte Jüdische und kirchliche Überlieferung und sonst gegebene Resultate (die er freilich, wie Hengstenberg, den Stiel umkehrend, gerade der Kritik zum Vorwurf macht und vergebens nachzuweisen sucht); und trotz aller Zugeständnisse die er macht — z. B. die Anerkennung verschiedener Urkunden im Pentateuch, die Anwendung des Begriffs der Sage in der ältesten Geschichte (die überhaupt in diesen

vielen Compromisse mit der kritischen Ansicht, die man dann sofort wieder durch beigefügte Bedingungen unschädlich zu machen sucht.

Kreis hereinzubrechen anfängt) — ja gerade weil er sie als „Theologe kirchlichen Bekenntnisses“ gemacht hat, hält er sich um so mehr verpflichtet die Consequenzen derselben abzuwehren und für die strenge Geschichtlichkeit des Pentateuchs unschädlich zu machen. Diese Gebundenheit tritt denn auch unverhüllt zu Tage in den Gründen womit er dergleichen Consequenzen, meiner Abhandlung über die Quellen der Genesis (in dieser Zeitschrift) gegenüber, abwehrt: z. B. daß schon die Urschrift des Pentateuchs vom Sündenfall der Erstgeschaffenen berichtet haben muß, weil sonst auch der Sieg Christi über den Versucher nicht geschichtlich wäre; daß der Kampf Jakobs am Jabbok eine wirkliche Thatsache sein muß, weil er ein gottgewirktes Vorbild des Kampfes Christi in Gethsemane ist; daß die Opferung Isaaks schon der Urschrift und nicht erst einer höheren Ausbildung der religiösen Idee der Hebraeer angehören müße, weil sie ein Vorbild der Opferung Jesu (Joh. 3, 16) sei: also weil das alles Grundlagen der neutestamentlichen Heilsthatsachen seien (nämlich nach der typischen Theorie Hofmanns)! Man kann wirklich die Naivetät (das gelindeste gesagt) nicht weiter treiben.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik der Fechtart dieser Apologetik mögen nun noch einige Beispiele ihren Geist veranschaulichen. Dazu eignet sich am meisten sogleich die Schöpfungsgeschichte, deren Widerstreit mit den Thatsachen der neueren Naturwißenschaft, namentlich den geologischen, schon so viele Versuche der Vereinbarung hervorgerufen hat. Die neueren haben mit einander gemein daß sie zwar mit großem Nachdruck gegen die mythische Auffaßung der biblischen Erzählung ihre Eigenschaft als geoffenbarte Geschichte geltend machen: aber sie im einzelnen keineswegs so behandeln, sondern sich der Naturwißenschaft zufolge die willkürlichsten Annahmen erlauben, die zum Theil dem Wortsinn wie dem Geist der Erzählung völlig zuwider sind, und dadurch die Erklärung zu einer historisirenden machen, wie die rationalistischen in den ersten Zeiten der Kritik. Namentlich nehmen fast alle statt der natürlichen Tage größere Perioden von unbestimmbarer Dauer an, die im allgemeinen der Folge der Schichten in der Erde mit ihren Geschöpfen entsprechen sollen (womit folglich der Sabbath preisgegeben ist); woneben jeder noch besondere Annahmen zu Gunsten der Naturwißenschaft aufstellt (besonders der in England in dieser Hinsicht noch immer ein classisches Ansehen genießende John Pye Smith); während einige Deutsche fromme Naturforscher (wie Schubert, A. Wagner, denen Keil folgt) annehmen daß die in der Erde gefundenen versteinerten Organismen am ersten Tage geschaffen, aber nicht zu wirklichem Leben bestimmt, sondern nur Spiele der sich zuerst schöpferisch versuchenden Naturkraft gewesen seien, die durch die Schichtensetzung ihren Tod gefunden hätten — unstreitig das abenteuerlichste was in diesem Fach ausgesonnen worden*). Kurz

*) Bei diesen unaufhörlichen Versuchen drängt sich die Frage auf (über welche man sich noch keine Rechenschaft gegeben zu haben scheint): was alle diese Anstrengungen die biblische Schöpfungssage mit den Errungenschaften der Naturwißenschaften zu vereinbaren eigentlich beweisen sollen? Sie würden, wenn sie wirklich gelängen, zu viel beweisen, d. h. mehr als irgend jemand — die Apologeten selbst nicht ausgenommen — geneigt sein würde anzunehmen. Nämlich daß der Verfaßer von der Bildungsgeschichte der Erde und des ganzen Weltgebäudes eine Kenntniß gehabt habe die nicht nur jenseits aller menschlichen Erfahrung, sondern auch weit über den menschlichen Gesichtskreis überhaupt liegt, wie sie nur dem Schöpfer selbst inwohnen kann, und nichts geringeres als Allwißenheit erfordern würde. Folglich daß Gott dem Verfaßer — und nur ihm allein — ein Geheimniß der Naturwißenschaft offenbart habe, wovon sich weder in dieser Geschichte, noch im A. T., noch sonstwo die geringste Spur findet, und bis zur Entdeckung der geologischen Thatsachen keine Menschenseele jemals die geringste Ahnung gehabt hat; das vielmehr mit dem sonstigen Charakter dieser Erzählung wie mit allen biblischen Anschauungen — die durchaus den Kinderbegriffen des Alterthums überhaupt entsprechen — im

(in „Bibel und Aſtronomie"), der auch Perioden ſtatt Tage annimmt, betrachtet die Erzählung als eine von der Urzeit des Menſchengeſchlechts her überlieferte und vom heiligen Geiſt rein erhaltene oder gereinigte Sage (ſ. oben), die auch den Schöpfungsſagen der übrigen Völker zu Grunde liege: aber dem Verfaßer von neuem offenbart in einer Reihe von prophetiſchen Viſionen (wahrſcheinlich nach der neuern Theorie der Prophetie, die bloße Bilder ſchaut, ohne Perſpective), worin objectives mit ſubjectivem gemiſcht ſei, alſo die Einkleidung zu ſcheiden von der Sache ſelbſt; zur ſubjectiven prophetiſchen Anſchauung gehören auch die 7 Tage oder Entwickelungsperioden, alſo auch der Sabbath. Dagegen erhebt ſich nachdrücklich Delitzſch: er proteſtirt gegen eine Prophetie die der Vergangenheit zugewendet, gegen die Unterſcheidung einer ſubjectiven Hülle von objectiver Wahrheit (und zwar weil im N. T. geſchichtliche Wahrheit darin vorausgeſetzt iſt), und hält das Sabbathsgebot Ex. 20. 31 und die Übereinſtimmung mit der allgemeinen kosmogoniſchen Überlieferung, gerade in den Zügen die K. zur ſubjectiven Einkleidung rechnet (wie die Woche) entgegen. Und was thut nun Delitzſch? Er nimmt die Erzählung ebenfalls als Sage aus der Familie der Urmenſchen, und zwar nicht etwa als Ausdruck des Eindrucks den die Uranſchauung der Welt auf ihn gemacht (wie Hofmann), ſondern als göttliche Offenbarung an ihn, weil ſein Verhältniß zu Gott dieſe Kenntniß vorausſetze (?), die ohne Offenbarung nicht möglich geweſen. Jedoch — und nun kommt der hinkende Bote — 1), weil Gott nicht Hebraeiſch geſprochen, alſo ſeine Offenbarung erſt ins Hebraeiſche überſetzt werden muſte, habe ſie eine ſprachliche Umgeſtaltung oder mehrere allmählich erlitten (auch, wie es ſcheint, des Sinnes: denn „der urſprüngliche Text, von Gott zerſchellt, und die Subſtanz der zurückgebliebenen Erinnerung ging in einen neuen Proceſs des Denkens und Ausſprechens ein"); 2) ſei ſie aus einem viel reichern Inhalt verkürzt, wie die übrigen kosmogoniſchen Sagen lehren, die manches enthalten was hier fehlt (alſo die Sagen des Heidenthums dienen zur Ergänzung und Berichtigung der Offenbarung!). Aber demungeachtet iſt kein ſubjectives Element der Dichtung und Reflexion darin (obgleich „in einen neuen Proceſs des Denkens eingegangen"), ſondern alles objectiv wahr (obgleich nur „eine Strahlenbrechung der urſprünglichen Geſtalt"), weil trotz aller Umwandlung „im weſentlichen" gleichgeblieben, und „ſo viel wahres als frommte" aufgenommen[10]). Das heißt heut zu Tage geſchichtlicher Bibelglaube und Vertheidigung desſelben gegen die mythiſche Anſicht! — Indeſſen ſind beide, nebſt Baumgarten, wieder einig (und zwar diesmal gegen Hofmann Schriftbeweis I, 276 ff.) nach Vorgang J. Böhme's u. v. a. das Chaos V. 2 als eine Wiederverwüſtung der urſpünglichen Schöpfung durch die gefallenen Engel anzuſehen: was zwar nicht aus exegetiſchen Gründen (wie ſie Baumgarten aufſtellt) erweislich gefunden, aber aus dem Cap. 3 auftretenden Satan, der doch einmal entſtanden ſein, an der Spitze eines Reiches ſtehn und auf die Schöpfung nothwendig Einfluß gehabt haben müße; und demgemäß wird denn die Schöpfung von Delitzſch (ganz der Perſiſchen ſpätern Schöpfungsſage gemäß) als im ſteten Kampf mit dem Teufel erfolgt, ihm gleichſam abgerungen, und ein Sieg über ihn, und V. 31 „ſiehe es war alles ſehr gut" als der triumphirende

---

grellſten Widerſpruch ſteht; eine Offenbarung die nicht nur für das Heil der Menſchen ganz unnütz, alſo überflüßig, ſondern auch für die Wißenſchaft ohne alle Folgen geblieben, folglich in jeder Hinſicht zwecklos geweſen wäre.

[10]) So auch Hofmann Schriftbeweis I, 264 ff., der vermuthet daß die Sage unterwegs an ihren urſprünglichen Werth verloren haben möge, aber durch den heiligen Geiſt dem Erzähler ſo erneuert worden ſei daß er ihre heilsgeſchichtliche Wahrheit berichten konnte.

Ausdruck dieſes Sieges betrachtet. Daraus ſoigt dann weiter daß der Baum der Erkenntniſs (in welchem ohnehin von jeher die unausrottbare Neigung ſich zeigt einen Giftbaum zu finden, der der menſchlichen Natur das Verderben phyſiſch einimpft, wie in den heidniſchen Sagen) eine Schöpfung des Teufels iſt.

In der Geſchichte Kains Gen. 4 gibts für die geſchichtliche Auffaßung eine Menge Schwierigkeiten, worunter auch die, woher Kain ſein Weib (V. 17) genommen (die aber ebenſo unbeantwortlich iſt als wie die Vollziehung der Blutrache an ihm V. 14 möglich geweſen u. a.). Delitzſch nennt es eine „höhniſche Frage der gelehrten und ungelehrten Gemeinheit," und vermuthet eine Tochter Adams (vgl. 5, 4), die mit ihm in die Verbannung gezogen, oder ſpäter zu ihm gekommen ſei. Allein 1) 5, 4 iſt ja in einer andern Urkunde, deren Verſchiedenheit er ſelbſt anerkennt. 2) In der Frage kann kein Hohn liegen, da er ſie ja ſelbſt zu beantworten nöthig findet (denn eine höhniſche Frage der Gemeinheit wird doch wol jeder Ehrenmann zu beantworten unter ſeiner Würde fühlen), wie viele ähnliche die zuerſt die Apologeten aufgeworfen und zu beantworten geſucht haben. Ein Hohn wird nur darin gefühlt weil man in Verlegenheit iſt ſie zu beantworten; bei der mythiſchen Auffaßung dagegen fällt die Frage und ſomit auch aller Hohn weg, da man die Erzählung hinnimmt wie ſie iſt, ohne über den urſachlichen Zuſammenhang zu grübeln — wohl wißend daß darauf dieſe Urgeſchichten nicht eingerichtet ſind —, ſondern ſich lediglich an die Bedeutung oder Lehre hält. 3) Gemeinheit iſt nicht die gewißenhafte Kritik die einem ehrwürdigen Denkmal ſeinen richtigen Sinn gegen alten rohen Misverſtand zu wahren ſucht, um unbillige Anſprüche die jener hervorruft abzuweiſen und ihm die gebürende Achtung zu ſichern: ſondern die gewißenloſe Leichtfertigkeit die, ohne die geziemende Scheu vor der Unantaſtbarkeit eines ſolchen Denkmals, in den heiligen Text erſonnene Thatſachen einſchwärzt, von denen nicht nur keine Spur in ihm zu finden iſt ſondern die auch mit ihm in völligem Widerſpruch ſtehn (wie noch mehr die in der Schöpfungs- und Paradieſesgeſchichte), alſo ſich den Text nach ſeinem Geſchmack zurechtmacht. — Ebenſo iſt die Stadt in ſo früher Zeit gegen „Spötter" vertheidigt mit 4—5 verſchiedenen Gründen die ſich untereinander aufheben: 1) ihr Urſprung verliere ſich überall in die „mythiſche" Urzeit (aber dieſe Analogie, worauf die Kritik fußt, wird ja ſonſt immer von der Bibel abgewehrt); 2) es könnten ſchon Jahrhunderte verfloßen ſein (man betteit alſo doch um Zeit dafür); 3) עיר ſei nur im Gegenſatz mit dem Hirtenzeit ein eingeſchloßener Ort und feſter Sitz (alſo möglichſt wenig, keine Stadt); 4) ein Typus von Rom, das auch von einem Brudermörder gegründet (ein bloßer Witz, der über alle Geſchichte wegſpringt, alſo den Beweis daraus aufgibt); 5) von titaniſcher Menſchenkraft die dem göttlichen Fluch entgegenringt (und doch nach Nr. 3 ſo wenig zu Stande bringt? und wo ſteht denn daß Kain ein „Titane" war? das iſt vielmehr ein Geſichtspunct Buttmanns für dieſe Linie, nach heidniſcher Analogie). Dieſes Pröbchen von Vertheidigung eines verhältnifsmäßig ſo unbedeutenden Puncts iſt charakteriſtiſch für die Gewißenhaftigkeit und Conſequenz dieſer ganzen Apologetik, die ganz in den Anſchauungen ſteckt die ſie ex profeſſo bekämpft, und Gründe auf Gründe häuft ohne ſich zu fragen was ſie beweiſen und wie ſie miteinander beſtehn.

Eine andere Seite der Apologetik betrifft die Rechtfertigung des Verhaltens der Patriarchen gegen das vom ſittlichen Standpunct aus ſich ergebende Urtheil. Das über Abrahams Verhalten in Aegypten wird (nachdem Calvin, Hengſtenberg, Baumgarten u. a. mit der Misbilligung vorangegangen) von K. nicht zurückgehalten, und auch auf das ähnliche (aber noch größeren ſittlichen Schwierigkeiten

unterliegende) gegen Abimelech angewandt; aber Jakobs Benehmen sowol gegen den Vater und Bruder als gegen Laban, obgleich als Betrug und Glaubensschwäche getadelt, doch in der Hauptsache gerechtfertigt. Dort als Werk des Glaubens bei Rebekka und Jakob, und daher göttlich berechtigt und gesegnet: dagegen bei Isaak und Esau als Widerstand gegen den göttlichen Willen und sogar Erbschleicherei (also grade das was man bisher Jakob und Rebekka Schuld gegeben hat) deducirt; ebenso der Nichtwiderruf des Segens (der bekanntlich nach der realistischen Ansicht des Alterthums überhaupt unwiderruflich ist) als Folge besserer Erkenntniss seiner Schuld, und die Klage Esaus als Sentimentalität verhöhnt — alles ein Muster von Sophistik und Verkehrung des sittlichen Urtheils. Das Kunststück Cap. 30 wird als wirksam anerkannt, als Glaubensschwäche getadelt, aber gegen Laban im Recht gefunden. — Die den Aegyptern entwendeten silbernen und goldenen Gefäße werden als ein durch höhere Einwirkung auf die Aegypter abgenöthigtes Geschenk, und dieses als ein Spoliiren betrachtet, zum Ersatz für das angethane Unrecht, und weil es „gegen das göttliche decorum" gewesen ohne Beute u. s. w. abzuziehen; zugleich ein Sieg über das ganze Heidenthum (daher auch nachher die Menge Gold zum Heiligthum und zum goldnen Kalb). Da ist alles mögliche beisammen, worunter man sich auslesen kann (denn alles zusammen würde sich schwerlich miteinander vertragen): aber wol keins wobei sich das Gewißen beruhigen könnte; jedenfalls nur auf den vorliegenden Fall und göttliche Vollmacht anwendbar, nicht mit allgemeinen sittlichen Gesetzen vereinbar. — Dagegen in einem andern Fall ist die Apologetik unterlaßen wo sie sehr am Ort gewesen wäre, und ein Patriarch unbilliger Schmach und Schande preisgegeben worden, weil sein Thun nicht unter dem Schilde der Schrift steht. Das ist die Geschichte Judahs und der Tamar Gen. 38, die doch wegen ihres genealogischen Zusammenhangs mit dem König David, und somit mit Jesus, nicht ohne Wichtigkeit ist, und dem ersten Blick viel anstößiges bietet. Hier werden zuerst einige erbauliche Phantasien über die Trennung desselben von dem Vater und ihre Motive (die uns ganz unbekannt, auch für die „Heilsgeschichte" gleichgültig sind) zum Besten gegeben, die in den endlosen Klagen des Vaters über den Tod Josephs gesucht und aus unbußfertigem Trotz abgeleitet werden; daher denn alles hier erzählte Unheil als gerechte Strafe darauf folgt: daß er in Kanaanitisches Treiben, — Blutschande, Abgötterei (vgl. קְדֵשָׁה, was eine Hierodule bedeuten und auf eine religiöse Bedeutung der Handlung Judahs hinweisen soll) — verstrickt worden; während Tamar „aus hohem Glaubensinteresse" (wodurch sie würdig wird eine Ahnfrau Jesu zu werden) nach Verbindung mit dem auserwählten Geschlecht gestrebt haben soll, also religiös gerechtfertigt und gehoben (auch von Delitzsch sittlich verherrlicht); jedoch auch bei Judah ein Wendepunct der Bekehrung in seiner Äußerung „sie ist gerechter als ich" gefunden wird (!); und mit Baumgarten angenommen daß dies der „heilige Geist" (nämlich über Mosehs, des Verfaßers, natürlichen Gesichtskreis hinaus) mit Beziehung auf Jesu Stammbaum geschrieben hat, und die scandalosa berichtet um zu zeigen daß nicht ihre Tugenden sondern Gottes Gnade den Patriarchen ihre hohe Stellung im Reich Gottes angewiesen habe. Das ist wieder ein ächtes Muster dieser verkehrten Apologetik, die von Salbung trieft wo nicht der mindeste Stoff dazu vorhanden, und ihren Scharfsinn in Auffindung geheimer Beziehungen aus freier Hand vergeudet, und dagegen ihre Pflicht das dem unkundigen Auge anstößige zu erläutern und ins rechte Licht zu stellen unterläßt. Der Zweck dieser Erzählung ist vielmehr offenbar ein lehrhafter, und zwar ein zwiefacher: 1) eine juridische Exemplification des Instituts des Levi-

rats und ſeiner Pflichten, d. i. der Strafe ihrer Nichterfüllung; wobei hier ein Regreſs an den Schwiegervater auftritt, der nach V. 26 berechtigt geweſen zu ſein ſcheint: eine Ausdehnung die ſonſt nicht vorkommt, aber wol in der ſtrengen Conſequenz des Leviratrechts liegt, das alle ſonſtige Rechte und Geſetze (wie die Lev. 18) durchbricht und den Begriff der Blutſchande aufhebt (worunter ja an ſich auch die Ehe mit dem Weib des Bruders gehöet Lev. 18, 16. 20, 21). Es hat die Natur eines Nothrechts (durch die Pflicht der Erhaltung der Familie geboten; die allen andern vorgeht und alles andre Recht bricht); und das an den Schwiegervater ſcheint ein außerordentlicher Fall, kein anerkanntes Recht, das die Witwe nur durch Liſt zur Vollziehung bringt, aber doch nachher anerkannt wird (das heißt V. 26 צָדְקָה מִמֶּנִּי, was keine Vergleichung ihrer beiderſeitigen ſittlichen Beſchaffenheit enthält, alſo auch keine Bekehrung anzeigen kann, ſondern weiter nichts beſagt als „ſie hat geeechtere Sache als ich" d. h. hat Recht gegen mich, nämlich daß ſie ſich wegen Vorenthaltung ſeines Sohnes an ihn ſelbſt gehalten). 2) Genealogiſche Nachweiſung des Urſprungs der berühmteſten Geſchlechter des Stammes Judah, Schalach, Parez und Zarach Gen. 40, 12. Num. 26, 19 f., nebſt Erläuteeung des dort beigefügten Umſtands daß Er und Onan in Kanaan geſtorben waren. Aus dem Geſchlecht Parez iſt aber der König David, und vermuthlich iſt dieſe Nachweiſung auch in Beziehung auf ihn gegeben (wozu man aber eine übernatürliche Eingebung des heiligen Geiſtes nur dann zu Hülfe zu rufen genöthigt iſt wenn man duechaus den Moſeh oder einen noch ältern zum Verfaßer haben will); wie denn das Buch Ruth dieſen Zweck für ein ſpäteres Glied der Linie hat, wo auf dieſe Geſchichte von der Tamar und ihren Söhnen zurückgewieſen wird. Merkwürdig iſt auch die ſonſtige Analogie mit dieſem Buch, und zwar eine doppelte: 1) Urſprung aus einer Miſchehe des Stammvaters, mit einer Kanaaniterin, wie doet mit einer Moabiterin; 2) aus einer Leviratsehe. Nur iſt auffallend daß beides — wozu hier ſcheinbar noch Blutſchande kommt — der Ehre des erlauchten Stammes nicht für praejudicirlich gehalten woeden zu ſein ſcheint. Das ſind die Anſtöße an deren Hebung ſich eine verſtändige Apologetik zu verſuchen hat, die aber nur durch ein treues unbefangenes Eingehn in die wirkliche Geſchichte und die Sitten des Volks gelingen kann. Es läßt ſich bemerken: 1) daß die Ehe mit Kanaaniterinnen und andern ausländiſchen Weibern nur von den eigentlichen Ahnhereen des Iſraelitiſchen Volks (bis auf Jakob) entfernt gehalten wurde, aus nahe liegender Rückſicht auf die Reinheit des Stammes, ſpäter abee kein ſtrenger Grundſatz in dieſer Hinſicht in Übung war (vgl. ſelbſt Moſeh, David), und eeſt nach dem Exil in Geltung kam; 2) der Urſprung aus einer Leviratsehe ſcheint — weit entfernt ein Makel zu ſein — eher epiſch zur Verherrlichung eines Geſchlechts gereicht zu haben, weil troß der Natur (Überwindung des Naturlaufs), ähnlich wie hohes Alter, vorhergehende Unfruchtbarkeit der Eltern; 3) der Vorwurf der Blutſchande fällt (wie ſchon vorhin bemerkt) hier weg durch das Nothrecht des Levieats. Auch Hurerei fällt dem Judah nach den Sitten des Morgenlandes nicht zur Laſt, weil er nach V. 12 ledig war. Das einzige was auf ihm bleibt und die ganze Verwickelung herbeigeführt hat, iſt daß er die Witwe hingehalten hat mit ſeinem Sohn: aber das iſt entſchuldigt durch die natürliche Beſorgniſs für das Leben des Sohnes.

Noch iſt ein beſonders charakteriſtiſches Beiſpiel des mythologiſchen Geiſtes dieſer neueſten Apologetik vorzuführen, das Gegenſtand der beiden zuletzt verzeichneten Streitſchriften von Kurtz iſt, nämlich die Vermählung der Gottesſöhne mit den Menſchentöchtern und ihre Folgen Gen. 6, 1—4. Hier finden

wir im Text wirklich etwas ſpecifiſch mythologiſches, nämlich eine fleiſchliche Vermiſchung göttlicher und menſchlicher Weſen und Erzeugung von Rieſen d. i. Mittelweſen niederer Art, ganz wie in der Mythologie der heidniſchen Völker und namentlich dem Begriff der Griechiſchen Heroen oder Halbgötter entſprechend, nach der Definition Platons (Kratylos, apol.). Aber im ganzen A. T. ſonſt unerhört, und dem Geiſt ſeines ſtrengen Monotheismus (d. i. des abſoluten Gegenſatzes zwiſchen Gott und Welt, der keine phyſiſche Vermiſchung von beiden zuläßt) völlig fremd. Denn ſeine Engel ſind keine phyſiſchen Mittelweſen, ſondern nur in geiſtigem Sinn „Söhne Gottes", wie die Menſchen, nur eine höhere Ordnung derſelben, aber zweifelhafter Perſönlichkeit (ſ. oben); und die Rieſen des A. T. ſonſt nur Menſchen von höherem phyſiſchem Maß. Erſt der mythologiſche Geiſt des ſpäteren Heidenthums hat daraus phyſiſche Mittelweſen gemacht, und ſich daher begierig auf dieſe einzige ihm günſtige Stelle geworfen und ſie zu einer reichen Legende vom Fall der Engel durch Fleiſchesluſt (eine zweite Schicht böſer Engel, neben der erſten vorweltlichen nach Art der Perſiſchen) ausgeſponnen, beſonders in einer Reihe apokalyptiſcher Bücher, namentlich im Buch Henoch und daraus im Br. Jud. V. 6—8. 14 und 2. Petr. 2, 4. Es iſt alſo ein ſehr richtiges Gefühl wenn die ſpäteren KVV. und faſt ſämmtliche Theologen an einem ſolchen Sinn und den daran geknüpften Jüdiſchen Fabeln Anſtoß nahmen, die ſich zum Theil aufs ſtärkſte dagegen ausſprachen und ſie für craſſen Aberglauben erklärten (wie Calvin: »commentum de angelorum concubitu cum mulieribus sua absurditate refellitur, et mirum est doctos viros tam crassis et prodigiosis deliriis fuisse fascinatos«) und neuerdings Keil („die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menſchen" in der Z. S. für Luth. Theologie 1855 S. 220 ff. nebſt Nachtrag 1856 S. 21), der das heidniſch-mythologiſche darin richtig erkennt und entſchieden verwirft. Aber die Verſuche den Anſtoß durch eine andere Deutung zu heben — namentlich ſo daß unter den „Gottesſöhnen" fromme Sethiten, und unter den „Menſchentöchtern" Kanaaniterinnen verſtanden werden — ſind exegetiſch unhaltbar, und ſoweit iſt die neueſte und ſchärfſte Erklärung dagegen in den obigen Schriften von Kurtz (zunächſt gegen Keil) vollkommen begründet. Wenn nun aber dieſer mit Hofmann und ſeiner Jüngerſchaft, deren Richtung die Sage grade in ihrem wörtlichen Sinn entſpricht, ſie als einen wirklichen geſchichtlichen Vorgang faßen und vertheidigen, ſo bleibt dagegen das ſchon von den KVV., den Reformatoren, und allen beſonnenen Theologen geltend gemachte in Kraft, und man kann ſeinen Abſcheu nicht ſtark genug mit Keil gegen dieſen ſchnöden Rückfall ins Juden- und Heidenthum ausſprechen. Über ihre Berufung auf die Auctorität der Apoſtel Judas und Petrus in den angeführten Stellen, iſt ſchon früher das nöthige geſagt. Ebenſo über den wahren Grund der Liebhaberei an ſolchen Vorgängen, dieſes Hungers nach Fleiſch in der Religion, nach einer phyſiſchen Faßung des Gottesbegriffs und der Menſchenbeſtimmung, mit einem Wort nach Heidenthum; auf deſſen Mythen ſie ſich ja ausdrücklich zur Beſtätigung der Wahrheit der bibliſchen Sage berufen (Delitzſch auch auf das Zeugniſs des Platon), ja ſie zur Ergänzung und Berichtigung derſelben (vgl. oben zur Schöpfungsgeſchichte) brauchen. Das einzige wodurch ſie einen Unterſchied vom Heidenthum zu erzielen und ſich zu ſalviren ſuchen, iſt das nichtige wiederaufgewärmte Vorgeben daß die heidniſche Mythologie den Vorgang nur entſtellt, und zur göttlichen Verehrung der ſo entſtandenen Heroen misbraucht habe, wovor hier gewarnt werden ſollei Die ſchon von der KVV. geläugnete Möglichkeit einer ſolchen zeugungskräftigen Vermiſchung der Engel mit Menſchen wird von den

meiſten nach Hofmann kurzweg durch Verweiſung auf die Zeugung Chriſti durch den heiligen Geiſt bewieſen (worin dem „Geheimniſs der Bosheit" der Heiden als abſoluter Gegenſatz das „Geheimniß der Gnade" entgegengetreten ſei); von Kurtz aber außerdem durch die Annahme daß die Engel ihre pneumatiſche Leiblichkeit zu dieſem Behuf verdichtet (verfleiſchlicht), und ihre urſprüngliche Geſchlechtloſigkeit (wie der erſte Menſch durch die Sünde) geſchlechtlich polariſirt (differenzirt) hätten! Und doch wird daneben die Frage nach der Möglichkeit als „rationaliſtiſch" abgewieſen (gegen Keil). Das iſt nun doch der Gipfel der Ungebür. Erſt erſinnt man zur Erklärung des unbegreiflichen eine ungeheuerliche widerwärtige Theorie, eine Art Phyſiologie der Engel; und dann macht man es zu einem Stück Heiligthum, und erklärt den Zweifel um deſſentwillen man die Theorie erſonnen im Gefühl ihrer Schwäche für Unglauben (vgl. oben die „höhniſche Frage" nach dem Weib Kains). Wenn keine andere Wahl wäre als zwiſchen der altgläubigen Deutung der Stelle und dieſer neugläubigen Mythologie (oder zwiſchen Hengſtenberg und Hofmann, zwiſchen Keil und Kurtz), ich würde unbedenklich mich zu jener ſchlagen, und lieber den Vorwurf einer willkürlichen Exegeſe auf mich nehmen, um ein chriſtlicher Theologe bleiben zu können. Aber auf dem mythiſchen Standpunct ſind wir dieſer Wahl und aller Speculationen und Grübeleien über die Geſchichte überhoben. Wir brauchen den unverkennbaren Inhalt des Textes weder gegen alle Hermeneutik zu verdrehen, noch gegen alle Analogie des Glaubens als geſchichtliche Thatſache anzuerkennen. Wir finden in dem Bericht, wie in der Urgeſchichte überhaupt, eine alte Sage der jüngern (Jhvhiſtiſchen) Überlieferung, die aber diesmal aus dem altteſtamentlichen Charakter heraustritt. Daß dies möglich war, begreift ſich um ſo leichter da die Hebraeiſche Überlieferung der Urzeit auf der allgemeinen Aſiatiſchen ruht (wie allgemein anerkannt iſt), die zwar von ihr mit bewunderungswürdiger Conſequenz durchgängig dem Hebraeiſchen monotheiſtiſchen und theokratiſchen Princip gemäß geſtaltet iſt, aber doch hie und da einmal durchbrechen konnte, da keine menſchliche Anſchauungsweiſe ſo feſt geprägt und durchgebildet iſt daß ſie nie von der Höhe ihres Princips herunterfallen könnte; und es iſt im Gegentheil zu bewundern daß es ſo ſelten geſchehen iſt (außer dieſer Stelle nur noch etwa in dem nächtlichen Kampf Jakobs mit einem himmliſchen Unbekannten Gen. 32, 24 ff.)[11]).

Es würde zu weit führen den Charakter dieſer modernen Theologie und Apologetik — ihre zahlloſen gezwungenen (allegoriſchen und typiſchen) Deutungen des Textes, mythologiſchen Einſchiebſel, willkürlichen Hypotheſen Unterſtellungen und Ergänzungen, theoretiſchen Deductionen (a priori) der Nothwendigkeit und abſoluten Vollkommenheit gewiſſer geſchichtlicher Thatſachen und Verhältniſſe aus einem angeblichen Geſetz oder der Idee u. ſ. w. — durch weitere Beiſpiele zu belegen. Es iſt eine faſt durchgängige großartige Entſtellung und Fälſchung der Geſchichte, Verkehrung des natürlichen geſchichtlichen und pſychologiſchen Zuſammenhangs, namentlich um die unzähligen phyſiſchen oder ſittlichen Schwierigkeiten (Anſtöße) und Widerſprüche die der Wortſinn nach der geſchichtlichen Auffaßung bietet um jeden Preis zu heben (ſo daß der Gang wie eine auf jedem Schritt mit Hinderniſſen beſetzte Bahn ausſieht, die erſt mit Aufbietung der künſtlichſten Mittel beſeitigt werden müßen); nicht um die Würde der heiligen Schrift zu ſchützen (die

[11]) Über dieſe Hebr. Stammes- und Gnadengabe (χαρισμα) der ſittlichen Geſundheit des Sinns (σωφροσυνη), die ſie vor der phantaſtiſchen Mythologie und Speculation des ſie umgebenden Heidenthums zu bewahren, und den in ſie gepflanzten Monotheismus rein zu halten kräftig mitgewirkt hat, ſ. m. Quellen der Geneſis S. 217 ff.

wenigſtens durch die ächt geſchichtliche Kritik nicht bedroht iſt), ſondern nur um gewiſſe Überlieferungen und hergebrachte Anſichten von ihr zu vertheidigen. Was wäre die heilige Schrift wenn ſie ſolcher Künſte zu ihrem Verſtändniſs und ihrer Geltung bedürfte! und was iſt das für ein Schriftglauben der ihrer bedarf, der ſich ſoweit vom einfachen Wortſinn entfernen, ſo viel einſchieben muß, um ſie ſich mundrecht zu machen! Die Alten hatten dieſen einfachen Glauben, weil ſie die entgegenſtehenden Schwierigkeiten noch nicht kannten: aber jetzt — nachdem ſie von allen Seiten hervorgetreten ſind, und die Apologeten ſelbſt im vollen Bewuſtſein derſelben, ja in der modernen Weltanſchauung und Wißenſchaft aus der ſie großentheils hervorgegangen ſind ſtehend, und mit deren Mitteln ihr Werk treiben, nachdem der Standpunct der Vertheidigung durch ſo viele Zugeſtändniſſe an die Kritik gänzlich verändert iſt — hat er ſeine innere Bedingung und Wahrheit verloren. Man kann ſich darüber eine Zeitlang verblenden, beſonders in Zeiten der Reaction, in deren Wind und Strömung die Apologetik jetzt ſegelt, unter dem Beifall eines großen Publicums, beſonders des kirchlichen: aber endlich muß und wird die Täuſchung weichen und die Wahrheit ſiegen, vielleicht noch bei manchen unter ihnen ſelbſt. Aber meinen frühern Zuruf an ihr Gewißen, der nur mit Hohn erwiedert worden iſt, wiederhole ich nicht: ich baue lediglich auf ein höheres Gericht, das wider allen menſchlichen Witz und Willen ergeht. D. Hermann Hupfeld.

Dr. Paulus Speratus.

(Sein Lebensgang bis zu ſeiner Berufung nach Preußen.)

Von

Prof. D. Erdmann in Königsberg.

(Schluß.)

Die Kunde von den Wiener Vorgängen hatte ſich ſchnell nach Ungarn verbreitet, wo die Reformation gleichfalls ſchon durch Luthers Schriften, durch junge Männer, die in Wittenberg ſtudirt hatten und von den neuen Ideen erfüllt zurückkehrten, und durch einzelne Zeugen der Wahrheit Eingang gefunden hatte. Von Ofen her, wo 1522 zwei evangeliſch geſinnte Männer, Wiesheim und Grynäus, die neue Lehre ſchon verkündigten, erhielt Sperat den Ruf zu einem Predigtamt. Schon war er im Begriff dorthin zu gehen, da, ſchreibt er nach zwei Jahren, „fingen die tollen Theologen in Wien ein Spiel mit mir an, das ſie noch nicht ausführen wollen, wie oft ichs begehret habe, damit mein Zug gen Ofen hinter ging.“ Sie beeilten ſich, ihn beim König Ludwig von Ungarn und Böhmen zu verklagen. Er wurde zu dem Predigtamt in Ofen nicht nur nicht zugelaſſen, ſondern auch aus Ungarn ausgewieſen.

Jetzt zog es ihn mächtig nach Böhmen hin, wo ſoeben die große vorreformatoriſche Reformationsbewegung durch Luthers Auftreten eine neue Anregung empfangen hatte. Zunächſt ſetzte er ſich Prag zum Ziel und beabſichtigte von dort durch Böhmen wieder nach Oberdeutſchland zu gelangen. Auf dem Wege durch Mähren kam er wie von ungefähr nach Iglau, ohne irgend welche Abſicht, hier zu bleiben, ohne die Ahnung, daß dieſe Stadt eine ſo wichtige Station ſeines vielbewegten Wanderlebens werden ſollte. Gott fügte es ſo, daß er hier feſtgehalten wurde, um der durch ſchwere Leiden bewährte Reformator dieſer Stadt zu werden und von hier

aus auch weiter in Mähren dem Evangelio die Wege zu bahnen. Er giebt uns ſelbſt über dieſen ſeinen Eingang in Iglau und über die Erfahrungen die er in ſeiner dortigen gar nicht von ihm geſuchten reformatoriſchen Thätigkeit machte, einen genauen Bericht in einer zwei Jahre nachher an die Iglauer gerichteten Schrift. „Als ich nun zu der Igla war, ſagt er, da begehretet ihr mein auch nicht, denn ihr kanntet mich nicht, aber euer Wolf, der Abt begehrete mein, und nahm mich an zu einem Prediger, verſah ſich aber nicht, daß ich das Evangelium predigen ſollte, ſondern allein ihm in die Küche dienen. Das verſtund ich anders und predigte euch das Evangelium. Wir nahmen Chriſtum für uns, der lehrete uns anders, denn bisher der Papſt hat gethan.“ Die Iglauer nahmen das Evangelium freudig und begierig auf. Seine Predigten hatten überraſchenden Erfolg. „Da ging uns, ſagt er, allen erſt das rechte Licht auf, da ſahen wir nun unſern Greuel, da erkenneten wir uns, da fanden wir den rechten Weg, wo hinaus, wer ſelig werden will. Wir prüften, daß es alles vorhin Irrthum geweſen war und eitel Verführung in den Abgrund der Hölle.“ Mit dieſen Worten zeichnet er uns ſelbſt das anſchaulichſte Bild von der Bewegung, in welche die Iglauer mit ihrem inneren Leben durch ſein Wort verſetzt wurden.

Deſto feindſeliger wurde das Verhalten des durch ſolche Predigtweiſe, die dem Kloſter nichts einbrachte, ſondern viel abbrach, bitter getäuſchten Abtes, der ſich auch vom Rath und von der Gemeinde verlaſſen ſah. Die Feindſchaft zwiſchen ihm und den Bettelmönchen verwandelte ſich plötzlich in die intimſte Freundſchaft. „Da wurden, ſagt Sperat, Herodes und Pilatus gute Geſellen und hat Niemand je größere Freunde geſehen, denn ihn und die Bettelſäck, da man ja Chriſtum kreuzigen ſollt'.“ Deſto freudigere Aufnahme fand das trotzdem von ihm unerſchrocken verkündigte Wort. Mit Begeiſterung nahmen Rath und Bürgerſchaft für ihren Lehrer und für die Sache des Evangeliums Partei. Jener feindlichen Verbrüderung gegenüber verſchworen ſie ſich in öffentlicher Verhandlung auf dem Rathhauſe, einmüthig zuſammenzuſtehn und gegen die Verfolgungen der erbitterten Widerſacher für ihn einzuſtehn. „Kein Stein, ſchworen ſie, ſolle auf dem andern bleiben, Leib und Gut müßte eher daran, ehe ſie ſich wollten drängen laſſen vom Evangelio und ehe ſie ihn verlaſſen wollten.“

Und doch war dies keine ungetrübte Freude für Sperat, wie wir ſie erwarten ſollten, wenn wir uns dieſe Scene freudiger Begeiſterung für ihn und für die von ihm vertretene heilige Sache vergegenwärtigen. Wir erblicken einen Zug tiefſter Beſorgniß auf ſeinem Angeſicht. Sein Charakterbild zeigt ſich uns hier in einem neuen Lichte. Der begeiſterte Beifall, der ihm zu Theil ward, machte ihn nicht blind gegen die Ueberſtürzung und leidenſchaftliche Erregtheit, mit welcher hier das Fleiſch in ſeiner Schwachheit dem willigen Geiſte ſich beimiſchte. Seine Beſonnenheit und Nüchternheit ließ ihn nach ſeinem eigenen Zeugniß in dieſer ohne ſein Zuthun und Begehren aufflammenden Begeiſterung, trotzdem, daß er zuerſt dachte, als er ſolchen Ernſt ſah, es ginge überall aus einem rechten Geiſte hervor, bei Vielen eine Aehnlichkeit mit dem voreiligen, wie er ſagt, ſchnabelſchnellen Petrus erkennen, der ſich verſchwur, mit Chriſto in den Tod zu gehen, aber ehe er das einmal that, ihn dreimal verleugnete. „Ich hatte wohl eine Sorge dabei, ſagt er, es ginge nicht bei Allen aus rechtem Grund hervor, darum ich derſelbigen halben lieber davon, denn dabei geweſen wäre — nicht daß ich das Kreuz fliehen wollte, welches beim Evangelio ſein muß, ſondern daß ich mich dünken ließ, mein Geiſt ſagte mir, was für Aergerniß aus ſolcher eilenden Vermeſſenheit in künftiger Zeit ſich erheben würde, wie mich denn derſelbig mein Geiſt nicht betrogen hat.“

Und dennoch hielt er besonnen an sich, um nicht zu verderben, was in dieser Bewegung aus Gottes Geist war, „wenngleich das Fleisch noch zu fast mitlief." „Ich konnte und wollte dazumal, sagt er, eure Geister nicht urtheilen; auslöschen durfte ich sie noch weniger." Sie bestürmten ihn in der Besorgniß, daß er von ihnen ziehen möchte, mit dringenden Bitten, „er solle nicht von ihnen weichen, wenn anders er rechte Sache geführt hätte, sondern bei ihnen verharren, und seine Lehre vertheidigen, damit sie wüßten, derselbigen als der Lehre Christi wie bisher zu glauben und nachzufolgen". „Nun konnt' ich nicht weiter, sagt er, ich mußte bleiben und dies erkennen für eine Forderung mein, zu dem Dienst eurer Kirchen, d. i. zu dem bischöflichen Amt, zu vertheidigen, was ich gepredigt hatte." Darin erkannte er eine feste unverbrüchliche Verpflichtung zu treuem Festhalten aneinander, von der er sein Gewissen gebunden erachtete, auch als die weiteren Führungen der Gemeinde und seines eigenen Lebens durch schwere Prüfungen hindurch das äußere Band der Gemeinschaft längst gelöst hatten.

Ehe wir hierauf eingehn, bedarf es noch eines Blickes auf seine weitere mährische Wirksamkeit. Einmal über das andere betheuert er den Iglauern, daß er ihnen nach Kräften nur das reine Evangelium gepredigt habe. Aber wie hätte sein Wirken blos auf diese engen Grenzen beschränkt sein können! Er trat in engere Verbindung mit anderen ausgezeichneten Männern, die in Mähren und Böhmen die Fahne des Evangeliums hoch erhoben, namentlich mit Benedict Optat, dem ersten böhmischen Grammatiker. Er kam in Berührung theils mit den durch Luthers Reformation mächtig erregten Calixtinern oder Utraquisten, theils und hauptsächlich mit den Brüdern in Böhmen und Mähren. Die ersteren hatten wegen des gemeinsamen Streits wider Rom, die letzteren außerdem wegen der Uebereinstimmung in der Lehre Luthers Auftreten mit Jubel begrüßt. Ein lebhafter Verkehr zwischen ihnen und Luther war bereits eröffnet, als Sperat nach Mähren kam, ein Verkehr, in welchem Sperat sogleich als Vermittler erscheint. Wir finden ihn sofort in enger Beziehung zu angesehenen Adligen, theils dem Evangelio sich zuneigenden Katholiken, theils Mitgliedern der Brüderunität, auf deren Gütern die vielfach bedrängten durch schwere Leiden hindurchgegangenen Brüder sich in großer Anzahl angesiedelt und eine ruhige Stätte gefunden hatten. Wir finden ihn aber auch sofort in brieflichem Verkehr mit Luther theils wegen seiner eigenen Angelegenheiten, theils wegen einzelner Punkte in der Lehre der Brüder. Dies läßt uns einen Blick thun in das innige Verhältniß, in welchem er auch zu ihnen als Lehrer des Evangeliums stand, und in manche lebhaft ventilirte Streitfragen, deren Erledigung ihm nicht gelungen war. Besonders interessant sind in dieser Beziehung zwei Briefe, die Luther im Mai und im Juni des Jahres 1522 an Sperat nach Iglau schrieb als Antwort auf einen Brief Sperats, durch welchen er ihm, veranlaßt durch Benedict Optat, einige Fragen über die Abendmahlslehre der Brüder vorgelegt und die in Wien gehaltene Predigt nebst einem abweisenden Antwortschreiben der Wiener Facultät auf seine Bitte um Mittheilung der angeblich ketzerischen Artikel seiner Predigt, weshalb er excommunicirt worden sei, zugesandt hatte. Der erste Brief, ein vorläufiges Antwortschreiben, setzt schon ein längeres vertrautes Verhältniß zwischen Beiden voraus; er beginnt: „Heil und Fried in Christo: Es woll Dich stärken der Herr Jesus durch die Kraft seines Geistes, lieber guter Freund Paule Sperate." „Das Büchlein der Predigt zu Wien gehalten, (welches er anderswo als eine ausgezeichnete Schrift über die Gelübde lobt) gefällt ihm fast wohl" und er wünscht es gedruckt zu sehen. In seinem Verkehr mit den Brüdern hatte Sperat an Zweierlei in ihrer Abendmahls-

lehre Anſtoß genommen, an ihrer Auffaſſung vom Weſen und an ihrer damit zuſammenhangenden Verwerfung der Anbetung des Sacraments. Hinſichtlich des Erſteren ſpricht er ſich in dieſem Briefe in einer für dieſes frühere Stadium der Entwickelung ſeiner Abendmahlslehre ſehr merkwürdigen Weiſe aus. Er antwortet, wenn dem Sperat die Artikel der Pikarden (d. h. der Brüder) nicht rein und lauter vorgekommen ſeien, ſo habe er doch nach ſorgfältiger Erforſchung derſelben nicht gefunden, daß ſie Brot und Wein für eine bloße Bedeutung des Leibes und Blutes Chriſti hielten, ſondern daß ſie darin wahrhaftig und eigentlich Leib und Blut Chriſti annähmen. Uebrigens ſähe er gern, daß man ſich in dieſen Dingen nicht bekümmere, ſondern ſchlecht und einfältiglich glaube, es ſei da in dem Sacrament des Altars wahrhaftiglich gegenwärtig der Leib und das Blut Chriſti und nicht weiter darnach frage, wie oder in was für Geſtalt ſie vorhanden wären, dieweil uns Chriſtus davon nichts ſonderliches geſagt habe. Nach ſolcher Belehrung bekommt Sperat noch den guten Rath oder die Zurechtweiſung, „er würde mit den Brüdern am ſicherſten fahren, wenn er nicht eher über ſie aburtheilte, als bis er zuvor alle Dinge über ſie wohl erfahren habe“. —

Die zweite Hauptfrage unter den Fragen, welche Sperat durch die Abgeordneten der Brüder an Luther gerichtet hatte, betraf die Anbetung des Sacraments. Die Antwort Luthers beſteht in einem herrlichen Zeugniß von der evangeliſchen Freiheit und zugleich in einer trefflichen paſtoralen Anweiſung, aus der wir ſehen, wie Sperat in dieſem Verkehr mit Luther nicht blos in ſeiner evangeliſchen Erkenntniß gefördert ward, ſondern auch für ſeine Wirkſamkeit zur Pflanzung evangeliſchen Glaubenslebens neue Anregung und Belehrung empfing. Solcherlei Fragen, meint Luther, möchte er am liebſten ganz beſeitigt und unterdrückt ſehen, weil ſie im gemeinen Volke unnütz und ſchädlich ſeien, das durch ſeine Unwiſſenheit und ſeinen leichten Sinn ſo leicht von dem Nothwendigen, Glaube und Liebe, auf neue, fremdartige Dinge verfalle. Mit ſolchen Fragen ohne Ende fange der Satan immer in ſeiner Argliſt an, ſich den Weg zu bereiten zur Fälſchung der Einfalt Chriſti. Speratus ſolle darum alſo thun: treiben, dringen, fordern ſolle er das, was nothwendig ſei, nämlich Glauben und Liebe; lehre ſie nur ſo, daß ſie geſund im Glauben ſind, und ſolcherlei Grübeleien (Fragen) werden nicht nöthig ſein und die Salbung für ſich allein wird ſie in Allem unterweiſen, ohne die wir nichts thun, als in unendliche Fragen verfallen. Zur Sache ſelbſt giebt er dem Sperat für die Brüder, damit ſie nicht glaubten, er könne nicht antworten, dieſe Belehrung: die Anbetung Chriſti im Sacrament iſt eine Sache evangeliſcher Freiheit. Es ſündigt weder der, welcher nicht anbetet, noch der, welcher anbetet. Damit ſoll der Streit ein Ende haben. Er ſoll keinen weiteren Zank über ſolch geſetzlich Weſen leiden. Verachte und durch Verachtung richte ſolch Streiten. Wo Glaube und Liebe iſt, da kann nicht geſündigt werden, weder durch Anbeten noch durch Nichtanbeten. Denn der Glaube betet ſo an, daß er den allein ſich vor Augen ſtellt, von deſſen Leib und Blut er nicht zweifelt, daß es gegenwärtig ſei. Wenn die Streitſüchtigen das nicht wollen Weſensgegenwart nennen, ſo mögen ſie es anders nennen und zu zanken aufhören, da doch in der Sache ſelbſt Uebereinſtimmung iſt. Denn Niemand leugnet, auch die Brüder nicht, wie ich meine, daß da gegenwärtig ſei Leib und Blut des Chriſtus, der angebetet werden muß. Die aber grübeln wollen, wie die Gottheit dort als weſensgegenwärtig begriffen werde, die ſtrafe wegen ihres thörichten Vorwitzes, womit ſie in fleiſchlicher Phantaſie in die Geheimniſſe Gottes hineinſtürzen, um ſie zu bewahren in der Einfalt des Glaubens und reiner Erkenntniß des Sacramentes. Der Glaube will nicht mehr wiſſen, als

daß unter dem Brot und Wein Leib und Blut Christi da sei, der da lebt und regieret. Der Glaube und die Liebe betet nicht an, weil er weiß, daß es nicht geboten ist, anzubeten, noch daß gesündigt wird, wenn er nicht anbetet. So geht Glaube und Liebe in Freiheit mitten hindurch, hält mit Allen Eintracht, läßt einem Jeden seinen Sinn, verbeut aber, sich untereinander zu streiten und zu verdammen, hasset Secten und Rotten, lässet aber Alles frei sein."

Außerdem hatte Sperat für sich speciell um Belehrung über die Frage wegen der Kraft der Worte beim Sacrament gebeten. Ganz richtig hatte er sie in der Verheißung gefunden, die den Inhalt der Worte ausmacht. Aber er hatte darüber Bedenken, ob, da der Glaube allein consecrire, mehrere Priester aber ohne Glauben seien, indem sie consecrirten, ob diese Consecration gültig sei, ob in diesem Fall das Wort die verheißene Kraft habe. Luther erklärt: Wir müssen, um Gewißheit zu haben, auf alle Weise lernen, daß auch sie consecriren, und daß nichtsdestoweniger auch solch ein ungläubiger Priester als Diener consecriren muß im Glauben der Kirche, indem er aus Befehl und Glauben der Kirche consecrirt. Denn nicht er aus sich bringt die Worte vor, sondern die Kirche; er aber ist ein Diener der von der Kirche angenommenen Worte. Hieraus, schließt er, werde er leicht über mehreres Andere Aufschluß entnehmen können. —

Wir haben im Lichte dieser Worte Luthers einen Blick in den inneren Entwickelungsgang Sperats und in die Art und Weise gethan, wie er sich von Luther als seinem Lehrer in der Erkenntniß der Wahrheit und in der rechten pastoralen Klugheit und Weisheit für seine reformatorische Wirksamkeit in Mähren, namentlich in seinem Verhältniß zu den Brüdern, fördern ließ.

Verfolgen wir nun weiter seinen Lebensgang in Mähren, so finden wir bald als Frucht seiner Wirksamkeit Verfolgung und schwere Leiden, die ihm zur Bewährung seines Glaubens und seiner Treue, der Gemeinde von Iglau zur Sichtung und Läuterung von leicht angeflogenen, unreinen Elementen, und zur Befestigung der kleinen Heerde der wahrhaft Gläubigen in ihr gereichen sollten.

Der Abt von Iglau, über den Abfall der ganzen Stadt und, wie Sperat andeutet, über den empfindlichen Ausfall von Opfern im höchsten Grade erbittert, ließ es nicht lange mit einer Anklage gegen ihn beim Bischof von Ollmütz, Stanislaus Turzo, anstehn. Dieser, ein entschiedener Feind des Evangeliums, ein Verfolger der Brüder, als Beichtvater und geistlicher Rath des jungen, gutmüthigen, unerfahrenen Königs der Inhaber aller Macht und Gewalt, bestimmte den König, ein Mandat nach dem andern, eins immer strenger als das andere, gegen die Stadt Iglau zu erlassen, um sie zur Entlassung des Speratus zu zwingen. Es wurde ihr zuletzt mit Verlust aller ihrer Privilegien, Lehen und Güter, mit Bann und Acht, und mit einem Executionsheer gedroht, welches sie in Grund und Boden verheeren sollte. Sperat will nicht den König wegen solcher Tyrannei beschuldigen; es ging dies Alles, sagt er, unter königlichem Namen; von ihm wäre so etwas nicht zu fürchten gewesen, wenn ihn nicht seine und seines Landes größte Feinde und Tyrannen gefesselt hätten. Alle jene Maßregeln geschahen ohne vorangegangenes Verhör, ohne daß eine Anklage erhoben und eine Vorladung zur Verantwortung ergangen war. Vergebens bemühten sich die Vertreter der Stadt aus dem Rath und der Gemeinde, ein Verhör zu erlangen; vierzehn an Zahl machten sie sich auf den Weg, und „reisten 11 Mal hin und her wohl 100 Meilen weit, und mit großen Kosten," um bei allen gerichtlichen Instanzen um eine gerichtliche Untersuchung

zu bitten und ein Verhör zu erlangen. Die ganze Landſchaft Mährens trat für die arme bedrängte Stadt mit ein. Es zeigte ſich nun erſt recht, welch' eine Macht das Evangelium in dieſem Lande ſchon war. Aber vergebens. Wir erkennen hier die große Bedeutung, die Sperats Wirkſamkeit in Mähren hatte. Auf ſeine Beſeitigung war es abgeſehn. Es blieb bei dem drohungsvollen Befehl des Königs, ihn auszuliefern, deſſen Erfüllung der Biſchof von dem Stadtrath forderte. Er verlangt gebieteriſch im Namen des Königs die ſichere Einlieferung des Sperat. Aber die Gemeinde ließ nicht von ihm, und verſchwor ſich, auf alle Weiſe ihn zu ſchützen. Er behielt das ihm von ihr übertragene Amt. Ihr vergebliches Hin- und Herverhandeln dauerte bis zum Frühling des Jahres 1523.

Endlich erreichten ſie es, daß ein Tag zu Ollmütz zum Verhör Sperats und der Deputirten vor dem König angeſetzt wurde. Frohen Muths machen ſie auch dieſe Reiſe noch miteinander. Sie ſagen ſich überall an bei dem König, den Fürſten und Herren und ſo weiter, ja auch bei dem mitanweſenden römiſchen Legaten. Aber vergeblich warten ſie 18 Tage lang auf eine Vorladung. Niemand will ſie öffentlich anklagen, Niemand verhören. Einer nach dem Andern zieht ab, zuletzt auch der König. Das war's, was der Biſchof erſtrebt hatte: Hintertreibung und Vereitelung des Verhörs. Kaum hat der König Ollmütz verlaſſen, ſo läßt er den Sperat ergreifen, und in einen Thurm legen, wo er zuerſt nicht ſo viel Waſſer und Brot empfing, wie zur Stillung ſeines Hungers und Durſtes genug war; nachher erſt wurde die Haft erträglicher. „Da lag ich nun, ſagt er, weshalb ſchwieg ich denn nicht? Warum ſagt' ich die Wahrheit? Nein, nein, es muß ungeſchwiegen ſein; friſch, friſch hinwieder, es gilt ja nur den elenden Körper." Am Tage nach ſeiner Gefangennehmung wurde auf dem Markt ein Feuer angezündet; aus den Buchläden und den Häuſern der evangeliſch geſinnten Bürger wurden die in der Stadt vielgeleſenen lutheriſchen Bücher zuſammengeſchleppt und verbrannt, darunter auch die Ueberſetzung des neuen Teſtamentes von Luther, blos weil der Name Wittenberg darauf ſtand. Sperat wurde mit dem Scheiterhaufen bedroht, wenn er der Ketzerei überwieſen und nicht widerrufen würde. Er mochte wohl Grund haben zu vermuthen, daß die Anklagen ſeiner Feinde von Wien her auf ſein Schickſal mit Einfluß ausüben würden. Deshalb ſetzte er jene in Wien gehaltene Predigt, die man ihm bei ſeiner Einkerkerung auf Befehl des Königs mit ſeinen andern Schriften und Büchern weg- und mit nach Ofen genommen hatte, aus dem Gedächtniß wieder auf, ſo gut er konnte, „verhoffend nicht in einer anderen Geſtalt und Meinung, als er ſie zu Wien gehalten", um ſie für den Fall ſeiner öffentlichen Verantwortung zu gebrauchen. Aber 12 Wochen ſaß er gefangen, ohne daß er zum Verhör gefordert wurde. Es fehlte ihm während deſſen nicht an Beweiſen treuer Liebe. Es wurden ihm Gedichte über jenes Autodafé und einige zufällige Umſtände dabei, die als göttliche Fügung zu Gunſten der evangeliſchen Sache ausgedeutet wurden, z. B. über einen plötzlichen Regenguß, der das Feuer ausgelöſcht habe, in's Gefängniß zugeſchickt. Und er antwortet darauf mit lateiniſchen Gedichten. Er führt die feindliche Partei darin redend ein, wie ſie über ihn ausruft:

Unſtat ſei ſein Lohn und Verzweiflung im Grauen des Kerkers,
Lern' er bekennen dadurch, Alles was uns nur beliebt. —

Und darauf antwortet er:

Nein, ich kann nicht! Bedroh mein Leben mit tauſend Gefahren,
Gieb auch dem Feuer mich Preis, das mir die Glieder verzehrt;
Mein Triumph iſt der Kerker; eh' deinen Geboten ich folge,
Soll mir wie Morgenroth leuchten der Flammen Glut.

Aber es fehlte ihm trotzdem auch nicht an ſchweren Anfechtungen im Gefängniß. Wir hören außer dieſem Jubelruf auch wieder einmal einen Klageruf aus ſeinem Gefängniß, den er an ſeine Iglauer richtet. „Das Fleiſch, ſagt er, übe ſein Verſuchen aus. Doch wenn Paulus über den Widerſtreit zwiſchen Geiſt und Fleiſch klage, wenn auch Chriſtus flehe, daß der Kelch an ihm vorübergehe, ſo könne es ihm um ſo weniger verunglimpft werden, wenn er nach dem Fleiſch ihnen zurufe: Ihr liebſten Brüder in Chriſto, iſt es möglich vor Gott durch euch, ſo werde dieſer Kelch von mir genommen; doch nicht mein, ſondern des Herrn Wille geſchehe. — Nach dem Fleiſch, ſagt er, ſchrecke ihn der grauſame Verlauf der Sache Huſſ's. Es überdränge ihn das Fleiſch, das ja krank ſei. Chriſtus habe ja auch blutigen Schweiß vergießen müſſen, ehe er gegen ſein Fleiſch obgeſiegt habe. Fürwahr es gehe nicht mit Schlafen zu, auch ihm thäte ein Engel vom Himmel noth, der ihn ſtärkte. Solle er nach Gottes Willen ſterben, ſo müſſe ohne alle Ausrede ſich das Fleiſch dem Geiſt ergeben, er hoffe, Gott werde ihn dann durch ſeine Gnade ſtärken, damit er dem Fleiſch ſein Trotz und Unwillen abdringen möchte, bis es nimmer ſich wider den Geiſt aufbäumen könnte. Aber von ihnen verſehe er ſich, daß ſie deshalb nach dem Fleiſch mit ihm Mitleid haben, und, ſo viel ihnen möglich, ihm Hülfe leiſten würden. Er ermahnt ſie zur Beſtändigkeit, da er ſich ihre Blödigkeit in dieſem Fall aus ſich ſelbſt wohl denken könne. Er ermahnt ſie, ihn nicht zu verlaſſen, da er ja nichts Unbilliges begehre, ſondern nur daß man ihn zum Verhör kommen laſſe."

Wir merken aus dieſen Worten, daß zu jenen Anfechtungen über ſein eigenes Loos auch die Befürchtung hinzukam, die bis aufs Aeußerſte eingeſchüchterten Iglauer würden, die ſchlimmſte Rache der Feinde fürchtend, ſeine Sache jetzt aufgeben und dadurch der Sache des Evangeliums große Schmach bereiten. In der That überwältigte ſie die Menſchenfurcht, daß ſie nicht auch jetzt noch Alles thaten, und das Aeußerſte für ihn wagten. Ein tiefer Schmerz durchdrang ſeine Seele, als man ihm ins Ohr raunte: „Sie ziehn den Kopf aus der Schlinge und laſſen euch hier im Elend allein ſitzen". Zwar wollte er das um ihrer Ehre willen nicht glauben. Aber er mußte es fürchten. Darum ruft er ihnen das ernſte Wort zu: „Unſchuldiges Blut befleckt nicht blos, die es vergießen, ſondern auch die, welche ſein Vergießen, wenn ſie's konnten, nicht gehindert haben."

Schon die bisherigen Leiden, die Feindſeligkeiten des Abts, des Biſchofs, der Mönche und die königlichen Mandate, hatten Viele wankend und abtrünnig gemacht, die nicht wiſſen wollten, was er ihnen oft geſagt, daß nämlich das Evangelium ohne Kreuz nicht Evangelium ſei. Jetzt trat das gefürchtete Aergerniß in noch weiterem Umfange ein. Der größern Zahl war das Herz entfallen, wie er ſagt, Etlichen mehr, Etlichen weniger; gar Wenige blieben von Grund des Herzens bei dem Evangelio beſtändig, wenn ſich auch der äußere Schein bei Einigen noch erhielt. Es hieß bei Manchen: „Evangelium hin, Evangelium her, wir wollen einen gnädigen König haben". Dadurch wurden die Feinde in ihrem Vornehmen beſtärkt. „Da ſie ſahen, daß der Unſrigen ein Theil hinken wollten, zappeln und zweifeln im Glauben, da faßten ſie erſt recht ein Herz. Und die, welche um unſern Bund wußten, meinten, wir würden beim Evangelio beſtehen. Von Anfang an iſt nicht Gottes Ehre allein geſucht worden. Wäre Gott allein unſer Grund geweſen, ſo hätte er dieſen Bau wohl tragen mögen."

So ſchildert uns Sperat ſelbſt den innerlich zerrütteten Zuſtand ſeiner Gemeinde, welcher die vorausgeſehene Folge jener anfänglichen fleiſchlichen Ueberſtürzung und dieſer ſchweren Prüfung war. Er ſagt geradezu, daß bei ſeiner

Gefangenſetzung und während ſeiner Kerkerhaft Viele ſich als abtrünnig und treulos bewieſen hätten; ja er macht die Gemeinde im Großen und Ganzen verantwortlich dafür, daß er von ihr geriſſen ward; ſie habe nicht Alles, was ſie konnte, zu ſeinem Schutz und zu ſeiner Erhaltung für ſie als Prediger des Evangeliums gethan. Man habe aus Furcht es geſchehen laſſen, daß Chriſtus in ihm gekreuzigt ward, ja die Beſten wären nicht weiter, denn bis an den Oelberg oder höchſtens bis in Hannas Hof ihm nachgefolgt und hätten wohl gar ihn nicht blos ein- ſondern dreimal verleugnet. — Eine große Feuersbrunſt, welche faſt die ganze Stadt Iglau verzehrt hatte, in welcher auch alle ſeine Habe, und beſonders ſeine werthvolle Bücherſammlung ein Raub der Flammen geworden war, ſah er als eine göttliche Heimſuchung wegen ihrer Unbeſtändigkeit an. — Wo war während dieſer Leidenszeit Weib und Kind? Dieſe Sorge focht gewiß auch ſein Herz an. — Dazu kam, daß der Biſchof ihn mit Bekehrungsverſuchen quälte. Aber trotz dieſer Bekehrungsanfechtungen und trotz jener mit ihnen ſich vereinigenden Anfechtungen des kreuzesſcheuen Fleiſches blieb er feſt und unbeweglich in ſeinem evangeliſchen Glauben und ließ ſich weder durch Schmeichelei noch durch Drohungen, mit denen man auf ihn einſtürmte, an der Wahrheit irre machen. In jenem Antwortgedicht heißt es:

Höre zu ſchmeicheln nun auf, hör auf zu drohen, du Schlange,
Nichts, nichts richteſt du aus. Fort du verzehrendes Gift!

Schon triumphirten die Feinde über den ihm gewiſſen Scheiterhaufen; ſchon trugen ſie im Geiſte das Holz herzu.

Aber wenn wir uns nun von dem Gefängnißleben wegwenden zu dem königlichen Hofe, ſo finden wir hier von den verſchiedenſten Seiten her die lebhafteſten Verwendungen für Sperat. Seit der perfiden, hinterliſtigen Gefangennehmung wurde dort viel über ihn berathſchlagt. Einige Hofbeamte, die dem Evangelio im Stillen zugeneigt waren, vielleicht die Königin Maria, Caris des V. Schweſter ſelbſt, die keineswegs eine Feindin der Reformation war, dann einige hochgeſtellte Utraquiſten in Böhmen, und einflußreiche adlige Herren der mähriſchen Landſchaft, mehrere Fürſten, beſonders Markgraf Georg von Brandenburg, der am Hofe viel galt und Markgraf Albrecht, der Hochmeiſter, ſein Bruder, dieſe Alle wandten ſich mit ihren Fürbitten für ihn an den König und beſiegten den mächtigen Einfluß des Biſchofs. Vielleicht wäre das gar nicht gelungen, wenn nicht die Beſorgniß vor einem Aufſtande in Mähren, den man als die Wirkung weiteren gewaltſamen Verfahrens gegen Sperat fürchten mußte, dazu mitgewirkt hätte. Er wurde nach ſo vielen Verwendungen für ihn, durch welche uns ſeine Bedeutung als Prediger des Evangeliums und das Anſehn, in welchem er ſtand, in noch hellerem Licht erſcheint, auf königlichen Befehl ſeiner Gefängnißhaft entlaſſen, aber mit dem ſtrengen Verbot der Fortſetzung ſeiner Wirkſamkeit als Prediger des Evangeliums in Iglau. „Sie haben mir, ſagt er, verboten, ich ſoll euch nicht predigen, ihr ſollt mich nicht hören.“ Dadurch ſah er ſich aus Mähren verbannt. Die Iglauer waren durch alles Leid, was ſie mit ihm erlebt und ſeinetwegen erfahren hatten, ſo eingeſchüchtert, daß ſie dem königlichen Verbot nicht zuwider zu handeln wagten, obwohl ſie nach ſeinem Urtheil ſo viel Glaubensmuth und Bereitſchaft, das Aeußerſte um des Evangeliums willen zu leiden, hätten haben ſollen, um ihn als ihren Prediger wieder zu ſich rufen, weil es ſich hier nicht blos um ſeine Perſon, ſondern um die Ehre Gottes und ſeines Evangeliums gehandelt habe. Er eilte vom Gefängniß zu ihnen zurück. Er fand ſie ſo eingeſchüchtert, daß um des königlichen Verbotes willen ein Bleiben bei ihnen nicht möglich war. Doch nur auf einige Zeit nahmen ſie Abſchied von einander. Er verſprach, ihnen Treue zu halten, wenn ſie ihn unter günſtigen

Umſtänden wieder zurückrufen würden; nichts ſolle ihn, wenn ſo ihm Gottes Wille offenbar würde, von ſeinem Vornehmen abſchrecken. Bürgermeiſter und Rath entließen ihn mit einem Empfehlungsbrief, worin es heißt: „Dieweil ſich bemeldeter Dr. Speratus bei uns redlich und ehrſam gehalten und uns treulich das Wort Gottes verkündigt hat, achten wir uns ſchuldig, ihm bei anderen unſeren Freunden und guten Herren in guter Hoffnung Förderung zu bewerben.“ Es klingt ſonderbar, iſt aber nur aus ihrer Furcht vor neuen Bedrängniſſen zu erklären, wenn ſie ſagen, „er gehe deshalb eine Zeit lang von ihnen an andere Ende und Land, um ſich die während ſeines Gefängniſſes durch ein grauſam Feuer mit all' ſeinem Hab und Gut verlorenen chriſtlichen Bücher wieder zu Wege zu bringen.“

Wir finden ihn zunächſt wieder zu Trebitz in Mähren, einem Hauptſitze der mähriſchen Brüder; dann verlieren wir ſeine Spur, bis er in Prag wieder auftaucht, von wo er die Iglauer an ſein bei ſeinem Urlaub zu ihnen geredetes Wort erinnert, von dem er nicht eines Härleins breit weichen werde, indem er ohne Zweifel auf ſeine mögliche Wiederkehr zu ihnen hindeutet, und ihnen an ſeine Statt einen andern Prediger des Evangeliums empfiehlt. Die Verbindung mit ihnen ſieht er nicht als aufgehoben an. In freudiger Hoffnung ruft er ihnen zu: „Ob Gott will, wird ſich bald ſchicken, daß wir in der Kirche all' erfreuet werden. Die Glocke iſt ſchon gegoſſen; werden wir läuten, ſo ſoll man Wunder ſehen.“

Mit ſolch' einem frohen Glaubensmuth ſehen wir ihn in das letzte Stadium ſeines Wanderlebens eintreten, deſſen Hauptſtation Wittenberg iſt.

Hier ſehen wir ſein reformatoriſches Wirken mit vollerer Strömung in den großen Strom der Reformation, der von Wittenberg ſich ergoß, einmünden. Hier ſehen wir ihn gleich als Gehülfen und Mitarbeiter Luthers, der ihn ſofort zur Theilnahme an ſeiner literariſchen Wirkſamkeit heranzog. Wir finden ihn zunächſt zwar nur als Ueberſetzer von lateiniſchen Schriften Letlors beſchäftigt, aber er begnügte ſich nicht mit dem bloßen Ueberſetzen derſelben, ſondern verſah ſie mit ihrem Inhalt entſprechenden und ihn erläuternden Vorreden oder Zueignungsſchreiben an ſeine früheren Gemeinden. So überſetzte er und ließ 1524 im Druck erſcheinen folgende drei Schriften Luthers: die geharniſchte Streitſchrift wider den italieniſchen Dominicaner Ambroſius Catharinus unter dem Titel: „Dr. M. Luthers Offenbarung des Antichriſts aus dem 8. Cap. des Propheten Daniel“, — die Schrift an die Prager: „Von dem Allernöthigſten wie man Diener der Kirche wählen und einſetzen ſoll“ mit einer Zueignung an die Evangeliſchen in Salzburg und Würzburg, und das Buch über die Meſſe mit einer Dedication an die Gemeinde zu Iglau unter dem Titel: „Eine Weiſe, chriſtliche Meſſe zu halten und zum Tiſch Gottes zu gehen“.

Von Wittenberg her vernehmen wir zum erſten Mal ſeine Sängerſtimme in ſeinen drei älteſten Liedern, „Es iſt das Heil uns kommen her“, „Hilf Gott, wie iſt der Menſchen Noth ſo groß“ und „In Gott gelaub ich, daß er hat aus Nichts geſchaffen Himmel und Erde“, welche Lieder ſchon in Luthers geiſtlichen Liedern vom Jahre 1524 gedruckt erſcheinen. Das dritte Lied beſingt den chriſtlichen Glauben im Anſchluß an das apoſtoliſche Bekenntniß, das zweite ſingt vom Elend des Menſchen in der Sünde und im Tod und fleht um Gnade und Erneuerung zu einem heiligen Leben in Gott. Das erſte lehrt den Kern und Stern des Evangeliums, und bewegt ſich in den großen Gegenſätzen von Glauben und Werken, von Sünde und Gnade, Geſetz und Evangelium. Gleich der erſte Vers iſt das volle prägnante Bekenntniß der evangeliſchen Heilswahrheit: „Es iſt das Heil uns kommen her Aus Gnad und lauter Güte; Die Werke helfen nimmermehr, Sie mögen nicht behüten. Der Glaub' ſieht Jeſum Chriſtum an, Der hat

g'nug für uns All' gethan, Er iſt der Mittler worden." Wir hören den aus ſchweren äußeren und inneren Anfechtungen ſiegreich Hervorgegangenen, der aus eigener Erfahrung das Stilleſein dem Herrn, das geduldige Warten und Vertrauen preiſt, wenn er ſingt:

Die Hoffnung wart' der rechten Zeit,
Was Gottes Wort' zuſagen.
Wenn das geſchehen ſoll zur Freud,
Setzt Gott kein gwiſſe Tagen.
Er weiß wohl, wann's am beſten iſt,
Und braucht an uns kein' arge Liſt,
Das ſoll'n wir ihm vertrauen.

Und höher noch hebt er die Schwingen zu trotzig-kühnem Fluge des Glaubens:

Ob ſichs anließ, als wollt er nicht,
Laß dich es nicht erſchrecken;
Denn wo er iſt am beſten mit,
Da will er's nicht entdecken.
Sein Wort laſſ' dir gewiſſer ſein;
Und ob dein Herz ſpräch lauter Nein,
So laß dir doch nicht grauen.

Von Wittenberg läßt er aber auch ſeine Streiterſtimme neben der Luthers in ſeinem Kampf wider die Theologen in Wien erſchallen. Gegen jene 8 Artikel, welche man aus ſeiner Predigt als ketzeriſche ausgezogen, veröffentlicht und verdammt hatte, und die er nach vergeblichem Bitten, ſie ihm zuzuſenden, endlich von einem Freund aus Wien empfangen hatte, ſchrieb er eine Vertheidigungsſchrift, welche Anfangs des Jahres 1524 zuſammen mit einer Streitſchrift Luthers gegen die Ingolſtädter Theologen unter dem Titel: „Der Wiener Artikel wider Dr. Paul. Speratum ſammt ſeiner Antwort" erſchien. Er haut hier mit nicht gerade feingeſchliffenen Waffen drein, aber dringt zugleich tief in die Sache ein, während die Wiener Theologen, denen er mit einem kurzen Briefe dieſe Schrift zugeſandt hatte, mit einer Schrift darauf antworteten, die keinen andern Werth hat, als daß wir darin die ganz unausſprechlichen gröbſten Schimpfwörter des Sprachſchatzes jener groben Zeit auf einem Haufen zuſammenfinden. Bemerkenswerth ſind zur Charakteriſtik ſeines tief in der evangeliſchen Wahrheit gegründeten Standpunkts die Worte, welche Sperat hier über die Freiheit des Chriſtenlebens von Geſetz und Satzung ausſpricht. Zur Vertheidigung ſeines Satzes, daß die Klöſter zu loben ſeien, welche die Ehe frei ließen, ſagt er: „Gott will, daß man auch in den Klöſtern ihm mit frommen Willen diene; denn die Chriſten heißen die Freiwilligen, an keinen Stand, Geberde, an keine Zeit oder Statt gebunden. Und dieſe Henker und Stockmeiſter des Antichriſt wollen nicht allein wider die chriſtliche Freiheit und der Gefangenen Gewiſſen ihre Ordens-Genoſſen zwingen, unehelich zu bleiben, ſondern wollen auch Andern gern auflegen ihr teufliſch Joch des ewigen Kloſtergelübdes." Zur Vertheidigung ſeines Satzes: daß die Mönchsgelübde nichts zum Taufgelübde zufügen, ſagt er: „Alſo habe er chriſtlich und recht geſagt: ein Gelübde thun könnte wohl Jemand in einer anderen Meinung, die ſeiner chriſtlichen Profeſſion und Regel gemäßer wäre, in ſolcher Meinung nämlich, nicht daß er dasſelbe achtete für ein neu Gelübde, ſondern gleich für eine heilſame Erinnerung des rechten und erſten Taufgelübdes oder ſonſt für ein Wahrzeichen zu gutem Exempel, damit er ſeinen Glauben bezeugen wollt." Auf die böswillige Verdrehung ſeines paradox klingenden, aber durchaus bibliſchen Ausſpruchs: „daß keine Sünde mit dem Glauben beſtehen könne", antwortet er: „Mich wundert, daß ihr Sophiſten vom Glauben und von der Sünde reden dürfet und wiſſet ſogar nicht, was Glau-

ben oder Sünde iſt. Ich hab' alſo geſagt: das erſt und recht Gelübd der Tauf läßt ſich nicht binden, weder an ſonderliche Werk, noch Stätte, oder Zeit. In allen Werken, an allen Orten, zu allen Zeiten ſoll ein Chriſt gute Werke thun. Und dieweil nichtsdeſtoweniger ein jeglicher rechte Chriſt ein Sünder iſt und bleibt, ſo müſſen nicht allein gute Werke aus dem Glauben ſein, ſondern auch etlich Sünde nicht für Sünde um des Glaubens willen von Gott gerechnet werden." Gegen die Ketzerei, daß die Schulgelehrten lieber Gottesgelehrten heißen und ſein ſollten, ſagt er ſarkaſtiſch: „Ei, welch eine große Sünde iſt das, ohne Zweifel eine Sünde wider den heiligen Geiſt. Wer mag's vergeben? Ich bekenne es, ich wollt', daß die Schulgelehrten zu Wien würden Gottesgelehrte! Das ſoll nimmermehr ſein, ſondern zu über gemeldeten Titeln — (Eſelsköpfe, Lügner, gottloſe Buben, hatte er ſie ſchon titulirt) — ſollen ſie noch den verdienen und behalten, daß ſie verſtockte Widerchriſten alleweg heißen müſſen. Ich ſollt' euch Theologen nennen d. i. Gottesgelehrte; das wollt ihr nicht haben; und billig, denn ihr ſeid es nicht, wollt's auch nicht werden, — aber ich wollt, wär's möglich, ihr bekehrtet euch. — Chriſtum hab ich gepredigt und ſonſt Niemand; den habt ihr alſo verfolgen wollen, das mußt werden offenbar, damit man ſich vor euch zu hüten wüßte, darum ich euch auch hiermit will geantwortet haben. Beſſert ihr euch nicht daraus, ſo muß ich es geſchehen laſſen, doch hoff ich, ſo man euch aus dieſen Früchten erkennen wird, daß ihr ſo viel weniger hinfür werdet in der Kirche Schaden thun."

Von Wittenberg aus ließ er aber auch ſeine Lehr-, Troſt- und Mahnſtimme zu ſeinen früheren Gemeinden erſchallen, um ſie in ihren Bedrängniſſen zu tröſten, im Glauben zu befeſtigen und vor dem Abfall zu bewahren, oder aus ihrem Fall wieder aufzurichten. Er weiß, daß die Salzburger und Würzburger Evangeliſchen unter hartem Druck um ihres Glaubens willen leiden. Darum tröſtet er ſie in dem erwähnten Zueignungsſchreiben und richtet ihren Muth durch Hinweiſung auf die unausbleiblichen Siege der Wahrheit wieder auf. „Ihr findet ſie, ruft er ihnen zu, wie ihr euch dennoch dawider rathen könnt. Aber harre, harre; wir ſind nun etliche Mal mit der Lade des Bundes um dieſes Jericho herum und der rechte Joſua, Chriſtus, iſt mit uns. Wird es kommen zum ſiebentenmal, daß man die evangeliſchen Poſaunen blaſen muß und das rechte Feldgeſchrei machen, ſo iſt es ſchon aus mit Jericho, hilft nichts dafür. Aber indeß ſollen wir in der Hoffnung zu Gott immerfür umhergehn, nach dem Wort Gottes nicht feiern, noch nachläſſig werden; Gott weiß wohl die rechte Zeit, die ihm gefällt." —

Am meiſten aber mußte ihm am Herzen liegen ſeine der Lehre, des Troſtes und der Ermahnung ſo bedürftige, in ihm ihres natürlichen Führers beraubte Gemeinde zu Iglau, an welche er ſich mit ſo feſten Banden in ſeinem Gewiſſen gefeſſelt fühlt, daß er ſich in ſeinen Zuſchriften an ſie aus der Fremde gar nicht genug thun kann in den herzinnigſten Verſicherungen und Betheuerungen, daß er ihr rechtmäßiger Biſchof und Hirt noch ſei und in ſeinem Gewiſſen ſich gebunden erachte, ihnen wie früher Prediger des Evangeliums zu ſein, wenn ſie nur den evangeliſchen Bekennermuth hätten, durch ſeine Zurückberufung, zu der ſie ſich in ihrem Gewiſſen verbunden und verpflichtet fühlen müßten, Gott mehr zu gehorchen als den Menſchen. Aber er durchſchaut den innerſten Zuſtand ihrer Herzen. Viele ſind äußerlich abgefallen; Viele ſind bei äußerem Treubleiben und Bekenntniß des Mundes in ihrem inneren Leben kalt und gleichgültig geworden gegen das Evangelium; Alle haben durch die Furcht vor dem Kreuz und Leiden um der Wahrheit willen ihren Glaubensmuth verloren, wovon er darin ein Zeichen ſieht, daß ſie bisher nicht gewagt haben, dem beiderſeitigen Abkommen und ſeiner wiederholten

Erinnerung zufolge ihn zurückzurufen. Dieſer Zuſtand ihres inneren Lebens iſt die Voausſetzung und Veranlaſſung einer umfangreichen herrlichen Schrift, in welcher er ſie, um ſie von ihrem tiefen Schaden zu heilen, mit unerbittlich tief einſchneidender Schärfe der Wahrheit ſtraft, aber auch mit den beredteſten Worten, in denen ſeine von ihren Herzen nie lösbare, innige Liebe ſich nicht zu erſchöpfen vermag, ſie wieder aufzurichten und zur Standhaftigkeit zu ermuthigen ſich bemüht. Wir fühlen es ihm ab, wie ſeine Hirtenliebe mit den inneren Feinden des feſten evangeliſchen Glaubens, mit der Menſchenfurcht, mit der Leidensſcheu und Kreuzesflucht, wodurch die Heerde der Gläubigen zu Iglau innerlich ſo ſchwer angefochten und zerfahren war, zu ringen hat. Wir haben hier ein glänzendes Beiſpiel von der paſtoralen Ausübung des ins Große und Ganze der Kirche und auf den ganzen Umfang der evangeliſchen Heilswahrheit gerichteten Reformationsberufs zur individuellſten, perſönlichſten Aneignung dieſer Wahrheit mittelſt des ganzen Ernſtes und des vollen Troſtes des Evangeliums. Dieſe Schrift iſt eine der bedeutendſten Erſcheinungen der reformatoriſchen Literatur dieſer Zeit, in welcher Sperat an Glaubenskühnheit, an friſchem Muth und herausforderndem freudigen Trotzen und Pochen auf die ſelbſterfahrene Wahrheit Luthern in ſeinen kühnſten Schriften nichts nachgiebt und ſeine Meiſterſchaft als paſtoraler Reformator in der glänzendſten Weiſe bewährt. Wie blitzt durch die ganze Schrift hin das Schwert des Geiſtes, wie ſprühn die Funken, wie ſchlägt es durch bis auf den tiefſten Grund, Mark und Bein durchdringend, und doch zugleich die Wunden heilend, die es geſchlagen! Sie iſt Ende des Jahres 1523 geſchrieben und laut des Titelblatts „nach der geſenknuß zum newen Jahr gedruckt zu Wittenberg 1524.“ Der Titel läßt ſchon auf ihren bedeutſamen Inhalt ſchließen. Er lautet: „Wie man trotzen ſoll aufs Kreuz, wider alle Welt zu ſtehen bei dem Evangelio.“ Schon hatte der Hochmeiſter Albrecht um dieſe Zeit den Ruf nach Preußen an ihn ergehen laſſen. Aber er war ja durch ſein Wort und ſein Gewiſſen an die Gemeinde zu Iglau gebunden. Er konnte jenen Ruf nur annehmen, wenn er Gottes Willen dazu in dem Nichterfolgen ihres Rufes an ihn, daß er zu ihnen zurückkehren möchte, erkannte, obgleich ihm dies wieder ein Zeichen von ihrer Furcht und Kreuzesſcheu ſein und er davor warnen mußte. Darum kehrt dieſe Schrift einmal über das andere zu der Verſicherung zurück: er ſtehe bereit zu ihnen zurückzugehn, wenn ſie ihn nur wollten trotz des königlichen Verbotes und trotz der vorausſichtlichen neuen Leiden und Trübſale, die ſie miteinander zu erdulden haben würden und die ſie bis jetzt in unevangeliſcher, die Ehre Gottes und des Evangeliums preisgebender und vor Feinden und Freunden der Wahrheit viel Aergerniß anrichtender Muthloſigkeit und Verzagtheit geſcheut hätten. „Wollt ihr mich hören und begehret mein, ſo kann und mag ich das Verbot nicht halten, es gehe, wie es wolle. Erkennet ihr mich für euren Biſchof an, ſagt er, ſo zweifele ich nicht daran, daß ich von Gott dazu erfordert ſei und von euch Allen, Wenige ausgenommen; darum ich euch nicht fallen laſſen kann, vorausgeſetzt, daß ihr mein wieder begehren werdet. Wollt ihr dem königlichen Gebot nachkommen, muß ich's geſchehen laſſen. Wollt ihr mich wieder haben, wie ich der Eure bin und gern ſein will, ſo ſag ich euch: Wir müſſen des vorigen Kreuzes wieder gewärtig ſein, ja dreifältiglich mehr.“ Darum ermahnt er ſie zur Beſonnenheit, und warnt vor Vermeſſenheit, wenn ſie ihn wieder rufen wollten. Sie ſollten ſich prüfen, ob ſie auch das dann doppelt und dreifach wiederkehrende Kreuz und Leiden um des Evangeliums willen zu tragen im Stande ſein würden. Unter Hinweiſung auf die göttlichen Heimſuchungen, die ſie durch die Gnade Gottes in der Predigt und Evangelium und durch das ſelbſtverſchuldete

Gericht Gottes in jener Feuersbrunſt und in dem durch ihre Furcht und ihr Wanken geſtärkten Uebermuth der Feinde bis jetzt erfahren hätten, bringt er mit der ganzen Kraft ſeines glaubenskühnen, und aller Welt trotzenden Wortes auf ihre Herzen ein, um ſie wieder aufzurichten und ſtark zum Leiden zu machen. Gleich im Anfang heißt es: „Der Satan hat ſich offenbarlich bis jetzt mit ſeinem ganzen Anhang zu Schanden gemacht, ſo ſoll er hinfort an uns noch gröber zu Schanden werden. Ob er ſchon Berg auf Berg mauert, und ob er und ſeine Gehülfen noch 1000 Mal ſtärker ſind, — noch ſolls ihm nicht helfen. Was wollen wir denn fürchten bei einem ſo ſtarken, gewaltigen Gott, deß gewiſſes Wort wir haben. — Es gilt nur die Ehre des allmächtigen Gottes; dem zu Lieb und Lob anrichtend ſolchen Trutz, pochen wir auf ihn, er iſt ſein werth. Auch von ihm iſt und kommt allein ſolcher Trutz, dieweil auch die Liebe, aus welcher allein ſolcher Trotz erwächſt, allein von Gott kommt. Wer will uns ſcheiden von der Liebe Gottes; Trübſal oder Angſt und Verfolgung ꝛc.? in dem Allen überwinden wir weit. Was läßt Paulus hier aus, das nicht einen trotzigen Muth machen möchte? Darum ermahne ich euch: Laſſet uns nicht vom Kreuz abfallen, von der Liebe Gottes, die das bittere Kreuz dem Fleiſch und dem Geiſt ſüß und angenehm macht, darauf wir trotzen mögen, aber allein auf Chriſtum und in Chriſtum trotzen. Können wir nicht alſo trotzen, ſo iſt die Liebe nicht ſtark genug. — Bleiben wir in ihm, ſo werden wir in ihm wachſen, je länger, je ſtärker, darum wir denn auch in ihm immer trotziger und trotziger werden.

Neben ſolchem Mahnwort bezeugt uns der Lehrgehalt dieſer Schrift die Meiſterſchaft Sperats in der kräftig anregenden, und auf die Ueberzeugung wirkenden lehrmäßigen Verkündigung des Evangeliums. Darum war es ein hohes Glück für Preußen, daß der Hochmeiſter Albrecht dieſen erprobten und bewährten Zeugen der Wahrheit in den Dienſt des Evangeliums hierher berief. Von den Iglauern kam keine Rückberufung. Um ja nicht als ein Wortbrüchiger zu erſcheinen, bezeugte er ihnen noch einmal ſeine Bereitwilligkeit, auf ihren Ruf zurückzukommen, und deutete zugleich an, wie er für dieſen Fall unter ihnen zur Herſtellung eines feſtgegründeten und geordneten chriſtlichen und kirchlichen Lebens wirken würde. Ja er reiſte ſogar im Frühling 1524 noch einmal dorthin, um perſönlich das Band der erſten Liebe wieder anzuknüpfen, oder ſein Gewiſſen hinſichtlich ſeiner Verpflichtung gegen dieſe ſeine Gemeinde, als deren Hirten er ſich nach wie vor betrachtet, frei zu machen und zu ſalviren. Das Letztere war das Reſultat der Verhandlungen. Jetzt erſt nahm er, nach Wittenberg zurückgekehrt, definitiv die Berufung nach Königsberg an, wo er ſchon im Sommer des Jahres 1524 anlangte. Preußen wurde das Ziel ſeines unruhigen, vielbewegten, aber von ſo vielen Spuren und Merkzeichen reichen Segens bezeichneten Wanderlebens.

Wir ſchließen mit den ſchönen Worten am Schluſſe ſeiner Schrift: „Wie man trotzen ſoll.“ Sie ſind heut nicht minder zeitgemäß, wie damals. „Es muß lauter aufs Kreuz wider alle Welt getrotzet ſein, oder ewiglich verloren. Der Widerchriſt hat ſich auf den Thron geſetzt, neben ja über Chriſtum. Da wird er mit Gewalt ſitzen bleiben, bis ihn Chriſtus ſelbſt mit ſeinem Odem bei ſeiner Zukunft ſtürzen wird. Daß es bald geſchehe! Alle Creatur wart und wart darauf. Sehn wir auf die zukünftige Zeit. Wer will uns eine einige Stunde verheißen? Ach, liebe Brüder, es wird nicht beſſer werden; denn nach der Schrift ſollen die letzten Zeiten grauſam gefährlich ſein. Stärken wir uns denn jetzt mit Gottes Wort, weil es noch friedlicher iſt. Wird es an den Ernſt gehn, ſo iſt's verſäumt mit uns. Sehen

wir auf Gott. Er hat uns väterlich zu ſich gezogen und ruft noch zu uns im Evangelio. Da heißt es: Wer mir nachfolgen will, nehme ſein Kreuz auf ſich. So ſchließt ſich gewaltiglich aus Allem, daß wir hinwieder auf das Kreuz müſſen. Wir können nicht drum herum. — Darum eilen wir nur ſchnell wieder zum Kreuz und pochen darauf. — Eine unſelige Freundſchaft das wäre, die uns daran hindern wollt. Verfluchte Ehre, die uns hie halten wollt. Hölliſche Freud und Luſt, die uns vom Kreuz ſcheiden wollt. Kreuz, Kreuz! es iſt kein Friede vorhanden, es muß gekreuzigt ſein, ſo haben wir im Kreuz den Frieden zu Gott durch Chriſtum, der es geheiligt hat. — Wer nun alſo glaubet, dem mag nichts mehr ſchädlich ſein, er überwindet Sünde, Tod und Hölle in Chriſto, mit dem er frei, ſicher hindurchdringt durch alle Widerwärtigkeit dorthin, da Chriſtus ſitzt im Himmel, da wird er ewig bei ihm ſein. Aber gewiß iſt, daß, wer Chriſto nachkommen will, ihm allein auf dem Kreuz nachkommen muß, das iſt der einzige Steg und Weg von hinnen in die ewige Seligkeit. Trotzen wir denn und ſprechen: So Gott mit uns iſt, als er gewiß durch den Glauben iſt, wer will wider uns ſein? — Und damit ein gutes, ſeiigs neues Jahr, nimmer in dem fleiſchlichen Adam zu veralten."

Literariſches.

Dr. Theod. Keim, ord. Prof. der Theol. in Zürich, bisher Archidiacon in Eßlingen: Reformationsblätter der Reichsſtadt Eßlingen. Eßl. 1860.

Wie für die politiſche und ſociale Geſchichte unſeres Vaterlandes, ſo bringt es auch für die Kirchen- und beſonders Reformationsgeſchichte bedeutenden Gewinn, wenn nach der Klarlegung der allgemeinen Verhältniſſe, wie wir ſie in ſo ausgezeichneter Weiſe bei Ranke finden, nun zur Ausfüllung dieſer großen Grundzüge die Einzelforſchung ſich auf die beſonderen Stadtgeſchichten einläßt und die Schätze alter Archive ans Licht fördert. Der in der ſchwäbiſchen Reformationsgeſchichte ſo bewanderte Verfaſſer ſtellt uns diejenige Reichsſtadt hier dar, die unter den ſchwäbiſchen Städten am längſten mit der Reformation gewartet hat. Zwar hatte ſchon 1522 ein Lied des ſpäter nach Norddeutſchland verſchlagenen Michael Styfel in friſchem Volkston das edle Wittenberg begrüßt, aber noch auf dem Augsburger Reichstag darf der Altbürgermeiſter Hans Holdermann wagen, der Partei des alten Glaubens das Wort zu reden und zu thun, als gäbe es in Eßlingen gar keine Anhänger der Reformation. Gleich danach aber haben die letzteren im Rathe der Stadt die Oberhand, und es ſtellt ſich unſern Augen ein klaſſiſches Beiſpiel dar, wie weltliche und geiſtliche Obrigkeit — nach des Verfaſſers Ausdruck — in liebenswürdiger Einfalt zuſammenwirkten. Der Stadtſchreiber Machtolf iſt es namentlich, der die Berufung des in der Gegend reformirenden Ambroſius Blarer betreibt. Es gelingt deſſen edler, kräftiger und doch auch weicher, verſöhnlicher Perſönlichkeit, der der Verfaſſer zugleich mit Preſſel eine Biographie gewidmet hat, das geiſtliche und ſittliche Leben der Stadt unter eine geſunde evangeliſche Zucht zu ſtellen. Tragiſch freilich iſt es, daß Blarer, wie Ullmann neulich bemerkt hat, an den mächtigeren Strömungen Luthers und Zwingiis ſcheiterte. Nicht minder tragiſch erging es ſeinem Werke. Denn am Ausgang des Jahrhunderts, bis zu welchem Punkt der Verfaſſer die Geſchichte führt, darf Lucas Oſiander den Superintendenten Hermann deshalb verklagen, daß er Calvin's Commentare zum

Studium für die Predigt empfohlen habe. Auch gleich zu Anfang, als Blarer kaum seine Hand zurückgezogen hatte, entbrannte ein unerquicklicher Streit. Jacob Otther war zum ersten Geistlichen eingesetzt, ließ aber, wie Blarer selbst bemerkt, es bald an der rechten „Fuhrmannskunst" fehlen. Er nahm Schwenkfeld freundlich auf und beschützte einen Geistlichen, der gemeint hatte, die Gerechtigkeit aus dem Glauben allein sei eine ganze Unwahrheit, wenn man nicht die Werke alsbald hineinhänge als Frucht des Glaubens. Noch tragischer ward für Eßlingen die beklagenswerthe Zeit des Interim, die mit voller Wucht gerade auf die schwäbischen Städte fiel und deren Nachwehen erst spät in Eßlingen verwunden wurden. Auch beim alten Stadtschreiber Machtolf war, als Kaiser Karl V. persönlich eine Messe in der Pfarrkirche am 8. September 1551 besuchte, wie das Volk sagte, „des Bückens und Biegens kein Ende."

Der Verfasser verdient Dank für die mühsame Durchforschung der Acten und für die ungeschminkte Treue der Darstellung. Den Brief Luthers S. 122 hätten wir gern in genauer Orthographie gehabt, um de Wette's Lesarten prüfen zu können. Einzelne Ausdrücke, z. B. die Nerven des Geistes anstrengen, geben im Deutschen anderen Sinn als im Lateinischen.

Christliche Selbstgespräche von Michael Baumgarten. Rostock 1861.

Der durch seine Kämpfe innerhalb der mecklenburgischen Landeskirche weithin bekannt gewordene Verfasser tritt hier mit einer Schrift hervor, welche ihres Inhaltes wegen allgemeine Beachtung verdient. — Baumgarten will mit seinen Selbstgesprächen das, was geistigen und innerlich bewegten Naturen das höchste Bedürfniß ist, sein Innerstes, seine Welt- und Lebensanschauung aussprechen, ob er nicht irgendwo ein gleichgestimmtes Gemüth finde, das mit dem seinigen zusammenklinge. Mit dem „Silberblick der Innerlichkeit" durchforscht er den Inhalt des christlichen Glaubens, welcher ihm ein Leben, ein inneres Erfahren, Erschauen und Ergreifen dessen ist, was im tiefsten Grunde der menschlichen Persönlichkeit den innersten Keim des eigenen Lebens durch die Offenbarung Gottes bildet. — Wie erquicklich ist das Zeugniß solcher Selbstständigkeit und Selbstgewißheit christlichen Glaubenslebens in einer Zeit, wie die unsrige ist, und man im Glauben wie im Bekenntniß, in der Theologie wie im kirchlichen Amte so vielfach das Aeußere auf Kosten des Inneren, das Traditionelle und geschichtlich Gewordene auf Kosten der subjectiven Selbstvertiefung in den überall sich lebendige Gegenwart schaffenden Gottesgeist geltend macht. Wer durch die Stimme der Wahrheit sich nöthigen läßt, aus dem Hause des äußeren vielfach verworrenen Lebens heimzukehren in das gelobte Land der Innerlichkeit, und wer Freude hat an einem Leben, das nach Gottes eigenstem Gnadenrechte gestaltet ist, der wird reiche Befriedigung in diesen Selbstgesprächen finden. In dem ersten Abschnitt „Die Einkehr" wird die Wichtigkeit einer inneren Selbstbestimmung dargelegt, die sich mit ernstem innerlichen Fragen und Forschen niemals genug thun könne. In sieben darauf folgenden Stücken, welche die Ueberschrift tragen: Christus in der Welt, Christus in uns, Die Gemeinde, Die Welt in Christo, Die Arbeit im Weinberg, Das Kreuz, Das Sterben im Herrn, verläuft dann dies stille Innengespräch. — Es ist unmöglich aus den lebendigen Wassern, die hier rauschen, flüchtig Einzelnes auszuschöpfen, es mögen die Leser dieser Blätter selbst hinzutreten und an dem Quellwasser frischen gottgewirkten Lebens sich erquicken. —

Neustrelitz.

Hanne, Bekenntniſſe oder drei Bücher vom Glauben. Hannover 1861.

Nach längerer Unterbrechung ſeines literariſchen Arbeitens giebt uns Hanne in dieſem Werke ein köſtliches „Viaticum auf der Wanderung durch die Wüſte dieſer Zeit zum rechten Heimathslande des Glaubens.“ Der Verfaſſer hat ſich in der literariſchen Welt längſt einen angeſehenen Namen durch ſeine ebenſo originellen als geiſtvollen Schriften verſchafft. Dahin gehören „Der ideale Proteſtantismus, 1845; Die Vorhöfe zum Glauben oder das Wunder des Chriſtenthums im Einklange mit Vernunft und Natur, 1850“; und ſeine „Zeitſpiegelungen zur Orientirung der Gebildeten in Religion und Sitte, 1852“. Das vorliegende Werk iſt nun ein köſtliches Zeugniß von dem klaren Blick, mit welchem der Verfaſſer in die Zeit ſieht und von dem gottinnigen Leben, das ſeine Bruſt erfüllt. In dem erſten Buche, welches Monologen betitelt iſt, wird dem Fragen nach Glauben in unſerer Zeit nachgegangen und die Selbſttäuſchung des Zeitgeiſtes ſowohl auf kirchlichem als antikirchlichem Gebiete aufgewieſen. Die falſche Richtung der Zeit beſteht nach ihm beſonders in der Zurückſetzung des idealen Sinnes, d. h. des Glaubens an das Ueberſinnliche. „So lautet denn, ſagt er, das Urtheil und Bekenntniß unſerer Zeit bei den ſtreng Kirchlichen wie bei den Unkirchlichen dahin, daß wahr und gewiß nur das ſei, was man mit den Augen zu ſehen, mit den Ohren zu hören und mit den Händen zu greifen vermöge, und daß man daher mit gewiſſer Ueberzeugung nur an das glauben könne, was wie die Atome der Materialiſten oder wie der ſinnlich gegenwärtige Gott im Sacramente, ſinnlich-materielle Exiſtenz habe.“ — Dem gegenüber wird in einem weiteren Abſchnitte die Selbſtgewißheit des Glaubens innerhalb des Selbſtbewußtſeins dargeſtellt und von hier aus werden die Vorhöfe des Glaubens in ihren verſchiedenen Geſtalten aufgeſucht. „Wie fühle ich mich geſtärkt und erquickt, ſchließt hier der Verfaſſer, wenn ich mit dem Auge des Glaubens in die Geſchichte der Menſchheit ſehe und da unter dem vielfach ſich widerſprechenden Gewirre menſchlicher Wandelungen und Geſchicke nun endlich den ſtillen Menſchenſohn erblicke, in deſſen Herzen der Stern der Weiſen zum ewigen Polarſtern alles höhern Sehnens, Suchens und Ringens auf Erden geworden iſt und über deſſen Haupt die Gottestaube des Friedens und der Gnade ruhend ſchwebt und ſchwebend ruht! Hier ruhe auch du, mein ſuchender Geiſt, hier iſt dein Anfang, Mittel und Ende, hier iſt der Widerſpruch deiner Zeitlichkeit gelöſt in dem, der als Herr aller Himmel und Erden, dein Heiland und Erlöſer geworden iſt in Chriſto Jeſu.“ — Hierauf folgt ein Stück Lebenslauf, der die lieblichſten Schilderungen einer inmitten eines einfachen Bauernhauſes verlaufenden Kindheit und Jugend enthält, der uns dann in das Getreibe der Schulen damaliger Zeit verſetzt und endlich uns den Mann im Kampfe mit dem Rationalismus zeigt, den er in Braunſchweig zu beſtehen hat. — Weiter folgt ein Abſchnitt der Umſchau hält auf dem kirchlichen Gebiete der Gegenwart und trübe und erfreuliche Anſichten daraus vorführt. Wie muß man hier ſeine Freude haben an dem von allen politiſchen und hierarchiſchen Intereſſen freien rein ethiſchen Streben, in der Signatur der Zeit das, was wirklich krank in ihr iſt, zu erkennen und zu erfühlen. Zwei Abſchnitte handeln dann noch von dem Jammer des Zwieſpaltes der Vernunft und des Glaubens und von dem verderblichen Zwieſpalt zwiſchen den Altgläubigen und Neugläubigen; hier werden die Wege für die wahre Vermittelung gezeichnet. — Den Uebergang zu dem dritten Buche: Im Heiligen und Allerheiligen, bildet eine Reihe köſtlicher Dichtungen „chriſtliche Harfenklänge“ benannt, wo ein heiliges Saitenſpiel erſchallt und innerlich erhöhte Gemüthsſtimmung uns begeiſtert. Das letzte Buch giebt Abhandlungen

„Das Wesen des Christenthums und der Gliedbau der christlichen Lehre nach den drei Artikeln des christlichen Glaubens", „Vom Gebet im Anschluß an das Vaterunser" und „Von den heiligen Sacramenten" und zwar zuerst von dem Wesen der Sacramente im allgemeinen und dann von den beiden Sacramenten insbesondere. —

Die Welt, vielleicht auch die theologische, wird an diesem Buche vorübergehen; für sie ist es auch nicht geschrieben. Wer aber für Stimmen aus dem Heiligthum der verborgenen Glaubenswelt empfänglich ist und diesem Werke sich zuwendet, wird bleibenden Gewinn für sein Leben davon tragen. — Mit nicht geringer Spannung sehen wir dem in dem Vorworte dieser Bekenntnisse enthaltenen Versprechen des Verfassers entgegen, bald ein größeres Werk über die Idee der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit herauszugeben, worin der christliche Theismus gegenüber den Einseitigkeiten des Pantheismus und Deismus und die Würde und ewige Bestimmung des menschlichen Ichs, als göttlichen Ebenbildes, gegenüber den Behauptungen des modernen Materialismus vertreten werden soll. —

Neustrelitz.

Der erste Brief Petri erklärt von Theodor Schott, Privatdocent der Theologie zu Erlangen. Erlangen, bei Andreas Deichert. 1861.

Dieser Commentar tritt dem vor zwei Jahren von demselben Verfasser erschienenen Commentar zum Römerbrief zur Seite. Es zeichnet sich, wie jener, durch eine äußerst geschickte Methode der Auslegung aus. Die frühere Weise der Commentatoren, welche zur Erklärung des Einzelnen eine Menge gelehrten Apparates zu verwerthen pflegte, ist hier verlassen und die Form einer entwickelnden Reproduction des Inhalts gewählt, wobei natürlich das Einzelne seine genügende Berücksichtigung findet und die ganze Erklärung nur auf dem Grunde einer gründlichen Verarbeitung des vorliegenden literarischen Materials ruht. So hätte dieser Commentar seiner Form wegen schon gegründete Berechtigung, auch neben den neuern exegetischen Werken über den ersten Petribrief hervorzutreten; noch mehr aber liegt dieselbe in der reichhaltigen Ausführung, welche der Inhalt des apostolischen Briefes erfährt. Mit lebendiger Liebe zu der apostolischer Verkündigung ist eine strenge Beobachtung des grammatischen und geschichtlichen Zusammenhanges in diesem Commentar verbunden; darum sind die Resultate der Erklärung auch meistens der Art, daß sie Zustimmung finden werden. In den beiden mit besonderer Ausführlichkeit behandelten Stellen c. 2, V. 24 und c. 3, V. 19 tritt das Geschick und die ernste Forschung des Verfassers klar hervor. Die erste Schriftaussage ist in dem Streite über die Versöhnungslehre des Dr. v. Hofmann oft behandelt und hat darum für eine ausführliche Besprechung allgemeineres Interesse und bei der zweiten handelte es sich darum, die Hofmannsche Erklärung als unhaltbar aufzuzeigen, die durch die grammatisch unstatthafte Deutung des Particips ἀπειθήσασιν von etwas mit dem ἐκήρυξεν gleichzeitig Statfindenden, der Stelle eine von der bisher angenommenen ganz abweichende Bedeutung beilegt. Hier entwickelt sich jener klare gesunde exegetische Tact des Verf., der durch das ganze Werk hindurch geht.

Berichtungen zu dem Aufsatz über Speratus.

S. 263 ist Z. 17 v. o. statt September December zu lesen.
„ 264 Z. 5 v. u. statt dre den.
„ 266 „ 2 v. o. und Z. 11 u. 15 v. u. statt 1526 1519.
„ 292 „ 16 v. u. Winsheim statt Wiesheim.

Herausgeber: Dr. W. Hollenberg.
Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkestr. 7. — Gedruckt bei Gustav Schade, Marienstr. 16.

Ueber das Bildliche im Neuen Teſtamente.

Vortrag,

vor einem gemiſchten Publikum gehalten

von

Prof. Dr. Weiß.

H. V.! Wenn ich es wage, von dem Bildlichen im Neuen Teſtamente zu Ihnen zu reden, ſo bin ich mir bewußt, von demjenigen zu ſprechen, was das Allerbekannteſte auf dem Gebiete des N. T. iſt. Schon aus der Kinderzeit ſchaut uns nichts heimiſcher an als die Erinnerung an die Bilder, die man uns zeigte von dem guten Hirten, der das verirrte Schäflein auf den Achſeln heimträgt und von dem Vater, der dem umkehrenden Sohne die Arme entgegenſtreckt. Als wir zur Schule gingen, da war das Erſte, was man uns von dem heiligen Buche zu deuten verſuchte, das Bild vom Baum und ſeinen Früchten, vom Splitter und Balken; und was wir am geläufigſten erzählen konnten, das waren die Gleichnißerzählungen vom barmherzigen Samariter, vom Schatz und von der Perle. Und als ſich zuerſt der koſtbare Schatz unſerer Kirchenlieder vor uns aufſchloß, da umgaben uns überall dieſelben bunten Bilder, die uns bereits aus dem Bibelbuche lieb und längſt bekannt geworden waren. „Breit aus die Flüglein beide“ ſangen wir und wir gedachten der Worte des Herrn, als er die Kinder Jeruſalems ſammeln wollte, wie eine Henne ihre Küchlein ſammelt unter ihre Flügel. „Läſſet auch ein Haupt ſein Glied“ ſangen wir und wir gedachten der Bilderſchrift, in der die heiligen Apoſtel die innigſte Vereinigung des Herrn mit ſeinen Gläubigen abgebildet haben. Wir traten in die Kirche und was irgend wir dort von Schmuck und Zierde erblickten, es mahnte uns an die Sinnbilder der heiligen Schrift von den Lichtern des Altars bis zu der Kreuzesgeſtalt, in die der Grund der Kirche gelegt war.

Aber freilich, es gab eine Zeit, der es völlig an jenem Kinderſinn fehlte, mit dem wir die Bilderſprache der heiligen Schrift verſtehen, lange ehe wir im Stande ſind, die ganze Tiefe der Gottesweisheit zu erfaſſen, die in ihr verborgen liegt. Wie man an dem der Bibel entlehnten Bilderſchmuck unſerer alten Lieder Anſtoß nahm und darum in unſern moderniſirten Geſangbüchern eine nüchterne Moral und eine Reihe farbloſer Gemeinplätze an ſeine Stelle ſetzte, ſo hielt man auch das Bildliche im N. T. für einen unnöthigen Zierrath, den eine vernunftgemäße Auslegung ſo vollſtändig wie möglich zu beſeitigen habe. Man hatte aber das Bild nur darum nicht verſtanden, weil man die Sache nicht verſtehen wollte, die es abbildete, und ſo kam es denn, daß man im Eifer, den aus der Mode gekommenen Schmuck dieſer hohen Säulenhallen abzureißen, die Säulen ſelbſt einſchlug und die dürftigen Holzgerüſte einer natürlichen Religion an ihre Stelle ſetzte. Mit andern Worten, unter dem Vorwande, nur den bildlichen Ausdruck des N. T. in den eigentlichen umzuſetzen, verwarf man die weſentlichſten Grundlehren des Evangeliums ſelbſt als bildliche Einkleidung, als nationale Form, die zerfallen müſſe, wenn man zum Gelſte der wahren Religion hindurchdringen wolle. — Aber es giebt eine nicht minder gefährliche Verkennung des Bildlichen im N. T., als die dieſer modernen Bilderſtürmer. Wohl kann es dem Kinde begegnen, daß

es, von dem bunten Bilde angezogen, über dem Bilde die Sache vergißt, ja wohl gar das Bild mit der Sache verwechselt. Was wir aber dem Kinde verzeihen, verzeihen wir dem gereiften Manne nicht mehr. Und doch hat es auch an ſolchen nie gefehlt, die über dem Tändeln mit der Bilderſprache des N. T. den heiligen Ernſt vergaßen, der darunter verborgen liegt, und es fehlt auch heute noch nicht an ſolchen, die in dem Wahne, für das Wort der Schrift zu ſtreiten, das Bild für die Sache nehmen und aus unverſtandenen Bildern ſich ein Lehrgerüſt zuſammenzimmern, das doch auch nur an die Stelle der ſchlichten evangeliſchen Wahrheit ein Phantaſieſtück gläubiger Aberweisheit ſetzt. Es kann nicht meine Abſicht ſein, den Proceß mit jenen Bilderverächtern, wie mit dieſen Bilderverehrern hier durch alle ſeine Inſtanzen zu verfolgen oder Sie auf das dürre Feld einer Theorie der Auslegungskunſt zu führen. Allein der Hinweis auf jene Verkennung wie auf dieſen Mißbrauch des Bildlichen im N. T. mag mir zur Entſchuldigung gereichen, wenn ich es wage, über eine ſo bekannte Sache das Wort zu ergreifen. Und nun laſſen Sie mich vor Allem den Umfang deſſen, was ich unter der unſerm N. T. eigenthümlichen Bilderſprache verſtehe, etwas näher umgrenzen.

Bild und Wort, das ſind zunächſt die beiden entgegengeſetzten Wege, auf denen uns dasjenige zugeführt wird, was unſer geiſtiges Beſitzthum werden ſoll. Das Bild wendet ſich an unſere Phantaſie und ruft in derſelben Anſchauungen hervor von dem, was in der Wirklichkeit der Natur und des Menſchenlebens ſich uns darbietet. Das Wort aber iſt der Ausdruck des Gedankens, der dem Geiſte entſtammt und ſich an unſere Erkenntniß wendet. Wie aber dieſe beiden Sphären des geiſtigen Lebens nicht von einander geſchieden werden können, ſo gehen auch Bild und Wort vielfältig in einander über. Wir ſagen, ein Bild rede zu uns, wenn der Eindruck der dadurch hervorgerufenen Anſchauung mit unmittelbarer Gewalt in uns einen Gedanken hervorruft und der Todtenkopf, den der fromme Einſiedler über die Pforte ſeiner Zelle malt, predigt ihm eindrücklicher die Nichtigkeit alles Irdiſchen als der große Kirchenvater, über dem er ſinnend zu ſitzen pflegt. Das Wort aber wird zur bildlichen Rede, wenn es den Gedanken, den es ausdrückt, durch irgend eine Hinweiſung auf die Wirklichkeit in der Natur oder im Menſchenleben veranſchaulicht. Denn indem die Anſchauung, welche dadurch in unſerer Phantaſie hervorgerufen wird, ſelbſt in uns einen Gedanken weckt und dieſer zuſammenklingt mit dem Gedanken, welcher unmittelbar im Worte ausgeſprochen oder angedeutet war, wird unſer Verſtändniß desſelben klarer und das von zwei verſchiedenen Seiten her uns zugeführte geiſtige Gut ein um ſo feſteres Beſitzthum.

In dieſem weiteſten Sinne iſt nun die bildliche Rede lediglich ein Mittel, verſtändlich und eindrücklich zu reden und darum eine Eigenthümlichkeit jeder Volksrede. Denn das Volk iſt, wie das Kind, noch nicht geübt zu denken, alſo auch nicht den Gedanken in ſeiner unmittelbarſten Geſtalt, den abſtracten Gedanken, aufzufaſſen. Dagegen liebt es das Bild und iſt höchſt empfänglich für den Eindruck, den die Anſchauung desſelben in ſeiner Phantaſie hervorruft, und höchſt geſchickt, dieſelbe in die baare Münze der Lebensweisheit umzuſetzen. Unſer Herr und Meiſter aber hat den Armen das Evangelium gepredigt, er wußte, daß es der Vater den Weiſen und Klugen verborgen hat und den Unmündigen offenbart (Matth. 11, 5. 25). Darum war er im eigentlichſten Sinne ein Volksredner und ſeine Reden in den Evangellen, die uns ſeine Wirkſamkeit unter dem Volke vorführen, ſind voll dieſer Art von bildlicher Rede, welche das Allgemeine durch das Einzelne, das Abſtracte durchs Concrete veranſchaulicht. Niemand von uns wun-

dert ſich, daß der Herr nicht von den irdiſchen Sorgen im Allgemeinen redete, ſondern von der Sorge um Nahrung und Kleidung (Matth. 6, 25 ff.), obwohl es doch noch ganz andere irdiſche Sorgen giebt als dieſe; oder daß er nicht von den Liebeserweiſungen überhaupt redet, ſondern von dem Grüßen und Leihen (Matth. 5, 47. Luc. 6, 34) und von dem Trunk kalten Waſſers (Matth. 10, 42), ja daß er ſelbſt im Gerichte nach dieſen einzelnen Liebesthaten fragt (Matth. 25, 35. 36), obſchon uns der Apoſtel doch gelehrt hat, daß in dieſen Liebesbeweiſen keineswegs immer die wahre Liebe liegt (1. Cor. 13, 3). Gerade ſo iſt es aber, wenn er, um zur ſchleunigen Flucht zu mahnen, befiehlt, man ſolle nicht vom Dache hinabſteigen und nicht vom Felde heimkehren (Matth. 24, 17. 18) oder wenn er um das ungleiche Schickſal der ſcheinbar einander ſo gleich ſtehenden zu zeigen, von den zweien redet, die auf Einem Acker und an Einer Mühle ſind (Matth. 24, 40. 41). An die Stelle des Allgemeinen, das ſeiner Natur nach abſtract iſt, tritt das Einzelne, das ſeiner Natur nach eine concrete Anſchauung, ein Bild darbietet. Welches Einzelne, das iſt relativ gleichgültig, wenn es nur das Allgemeine treffend veranſchaulicht. So redet er nicht von denen, die von fernher kommen, wir ſehen ſie kommen in ſeiner Rede von Morgen und von Abend (Matth. 8, 11); ſtatt zu zeigen, wie keine noch ſo ſtarke Macht ſeine Kirche überwältigen könne, weiſt er hin auf die Pforten der Hölle (Matth. 16, 18), ſtatt von dem ſchrecklichſten Tode zu reden, nennt er das Erſäuftwerden mit dem Mühlſtein um den Hals (Matth. 18, 6). — Jede Eigenſchaft iſt an ſich ein Abſtractum, jede einzelne Erſcheinung aber, in der die Eigenſchaft zu Tage tritt, giebt uns ein anſchauliches Bild derſelben. Statt von der Unſicherheit des irdiſchen Beſitzthums zu reden, verweiſt er daher auf die Schätze, die die Motten und der Roſt freſſen, da die Diebe nach graben und ſtehlen (Matth. 6, 19. 20) und ſein unſtetes Leben bezeichnet er damit, daß er nicht habe, wo er ſein Haupt hiniege (Matth. 8, 20). Statt einen weichlichen Menſchen zu bezeichnen, redet er von einem Menſchen in weichen Kleidern (Matth. 11, 8); ſtatt einen unentſchloſſen zu nennen, redet er von dem, der die Hand an den Pflug legt und zurückſieht (Luc. 9, 62). — So iſt alles Sinnliche zugleich concret, anſchaulich, bildlich und daher das Geiſtige oft nur durchs Sinnliche zu veranſchaulichen. Daher wußte Chriſtus nicht erſchütternder die Qual des ewigen Verlorenſeins einzuprägen, als in dem ſtehend gewordenen Bilde von der äußerſten Finſterniß, wo ſein wird Heulen und Zähneklappen (Matth. 8, 12), und nicht glänzender die Seligkeit der Theilnahme an ſeiner königlichen und richterlichen Herrlichkeit als durch das Sitzen auf zwölf Thronen zu ſeiner Rechten und Linken (Matth. 19, 28. 20, 23). Doch hier ſtehen wir bereits auf der Grenze, die uns in ein ganz anderes Gebiet der Neuteſtamentlichen Bilderrede hinüber führt.

Verweilen wir aber noch einen Augenblick bei dieſer populären Bilderrede, ſo liegt es in der Natur der Sache, daß nicht alles Einzelne in gleicher Weiſe das Allgemeine, nicht alles Concrete gleich glücklich das Abſtracte veranſchaulicht. Die Volksrede wird aber natürlich diejenige unter allen einzelnen Erſcheinungen herausgreifen, in welcher das Weſen der Sache am Auffallendſten, Frappirendſten, Anſchaulichſten zu Tage tritt. Darum hat dieſe Art bildlicher Rede ſo oft, ja faſt immer etwas Hyperboliſches an ſich. Der Kampf und Streit, den das Evangelium unter die Menſchen bringt, braucht nicht immer bis zum Kriegen und Morden überzugehen und doch ſagt der Herr, er ſei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, ſondern das Schwerdt (Matth. 10, 34). Das Evangelium, wie es Chriſtus im engeren Kreiſe ſeiner Jünger verkündigte, iſt darum noch kein Ge-

heimniß (Joh. 18, 20) und die Oeffentlichkeit ihrer Verkündigung nicht ein rücksichtsloses Wegwerfen desselben (Matth. 7, 6); dennoch sagt der Herr, was er ihnen ins Ohr sage, würden sie einst von den Dächern predigen (Matth. 10, 27). Die Ehre, die der Stadt Capernaum dadurch widerfuhr, daß er sie zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit wählte, bezeichnet der Herr als ein zum Himmel Erhöhtwerden und die Strafe, die sie für seine Verwerfung treffen sollte als ein zur Hölle Hinabgestoßenwerden (Matth. 11, 23). Was kann uns köstlicher die allumfassende Vorsehung Gottes, die auch das Kleinste nicht verglßt, abbilden als das Wort, daß unsere Haare auf dem Haupte alle gezählt sind (Matth. 10, 30), obwohl doch diese besondere Aeußerung der providentia specialissima uns im Grunde ohne sonderlichen Werth zu sein scheint, oder was eindringlicher die Bewahrung Gottes in allen Gefahren, als die Verheißung, daß die Jünger treten würden auf Schlangen und Skorpionen und nichts sie beschädigen, wenn auch gleich keiner derselben je in diesen speciellen Fall gekommen sein sollte (Luc. 10, 19)? Und wie vernichtend fühlen wir unsere menschliche Ohnmacht, wenn der Herr sagt, daß Niemand ein Haar weiß oder schwarz machen kann (Matth. 5, 36) und Niemand seiner Länge eine Elle zusetzen (6, 27), obwohl doch Niemand von uns je derer eines verlangt oder versucht hat! Wie treffend zeigt es die Unmöglichkeit, daß ein Vater seinem Sohn etwas Böses statt des erbetenen Gutes geben kann, wenn Christus sagt, daß er ihm nicht einen Stein für Brot, nicht eine Schlange statt eines Fisches geben wird (7, 9. 10), obwohl daran auch sonst schwerlich Jemand denken würde! Es sind das eben äußerste Fälle, die auch wenn sie in dieser extremen Eigenartigkeit nie vorkommen, dennoch gerade das Wesen dessen, um das es sich handelt, in frappirender Weise anschaulich machen.

Wir ersehen daraus aber, daß das veranschaulichende Beispiel oft wirklich nicht absolute Gültigkeit hat, sondern daß seine Gültigkeit gerade nur so weit reicht, wie die allgemeine Wahrheit, die dadurch veranschaulicht werden soll; oder daß der concrete Fall, der der Anschauung vorgeführt wird, oft für sich selbst gar keine Bedeutung hat, sondern eben nur zur Veranschaulichung einer abstracten Wahrheit dient und dies ist für das Verständniß der Worte Christi oft sehr bedeutungsvoll. So wird Niemand glauben, wenn Christus den Betenden ins Kämmerlein gehen heißt (Matth. 6, 6), daß er deshalb nur ein Gebet im Kämmerlein für ein wahres gehalten habe, während er doch dasselbe nur nannte zur Veranschaulichung eines Gebetes, das Keines Angesicht sucht als Gottes allein. So wird Niemand glauben, wenn Christus uns heißt, das rechte Auge ausreißen und die rechte Hand abhauen (Matth. 5, 29. 30), daß dies im grobbuchstäblichen Sinne gemeint sei, weil er weiß, daß hier die concrete Anschauung nur dazu dient, die abstracte Wahrheit zu veranschaulichen, daß man auch sein Liebstes und Bestes opfern müsse um seiner Seelen Seligkeit willen. Aber warum nehmen wir denn Anstoß daran, daß der Herr gelehrt hat, den Rock zu geben dem, der den Mantel nahm, und die rechte Backe darzureichen dem, der die linke schlug (Matth. 5, 39. 40), wie er doch selbst keineswegs gethan hat (Joh. 18, 22. 23), da doch auch hier die concrete Anschauung nur zur Veranschaulichung der alles gern hinopfernden, auf ihr Recht verzichtenden Liebe dient. So mag wohl der Quäker Anstand nehmen, Jemand den ihm gebührenden Ehrentitel zu verweigern, weil Christus einmal die hochfahrende Titelsucht der Pharisäer an einigen concreten Beispielen aus der damaligen Wirklichkeit gegeißelt hat (Matth. 23, 8—10). Wir aber erinnern uns daran, daß der Herr, der die Pharisäer Schlangen und Otterngezücht schalt, der sie Heuchler und Narren nannte (Matth. 23, 33. 15. 19), dennoch das Du Narr-sagen bei der Höllenstrafe

verbot (Matth. 5, 22), wo es ihm darauf ankam, ein Scheltwort zu nennen, das aus haßerfülltem Herzen kommt.

Je frappirender, je unvollziehbarer, je scheinbar widersinniger die Anschauung ist, die uns das Wort zunächst darbietet, um so tiefer prägt es sich ein, um so mehr reizt es zum Nachdenken, um so gewisser führt es uns zur Entdeckung der allgemeinen abstracten Wahrheit, die Christus unter einer solchen concreten Hülle verbarg. Hier liegt der Grund des Vielen räthselhaft und parador klingenden, das uns in den Worten des Herrn und oft auch seiner Apostel entgegentritt, und das uns freilich hier nur insoweit interessirt, als es noch mit dem bildlich-anschaulichen Charakter seiner Rede zusammenhängt. Wenn du Almosen giebst, so laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte thut (Matth. 6, 3). Wie das? Weiß denn die Hand überhaupt etwas? Und wenn sie etwas weiß, wie sollte die eine Hand nicht um die andere wissen? Und wenn wir auch an die Stelle der Hand den Geber setzen — soll man denn geben ohne zu wissen was man thut, ohne die rechte Weisheit? Ist das auch nur eine rechte Liebe, die da giebt, ohne zu wissen was sie thut? Liegt hier nicht alles voller Widersprüche? Gewiß: wissen was man thut, und doch sich nichts damit wissen — es ist ein Widerspruch. Aber lerne nur geben im Geiste des Herrn und du hast die Lösung aller Widersprüche. Wie seltsam parador klingt es, was der Herr sagt vom Mücken seigen und Kameele verschlucken (Matth. 23, 24) oder vom Fressen der Wittwenhäuser (Matth. 23, 14) und doch wer verstände es nicht? Giebt es einen treffenderen Ausdruck für die Unmöglichkeit nach menschlichem Maßstabe, als wenn ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen soll (Matth. 19, 24) oder für das Möglichsein des scheinbar Unmöglichen, als wenn die Steine schreien (Luc. 19, 40) und die Berge versetzt werden (Matth. 17, 20)? —

Gewiß ist es sehr lehrreich und für das Verständniß mancher scheinbar dunklen und räthselhaften Worte Christi unerläßlich, diese Eigenthümlichkeit seiner Redeweise sich recht klar zu machen. Allein diese Art populär-anschaulicher Bilderrede, die nur darum in den Schriften der Apostel seltener ist, weil diese nicht so ausschließlich an das Volk gerichtet sind, sie ist nichts dem N. T. Eigenthümliches. Sie ist ihm mit jeder Volksrede gemein, ja das Volk selbst hat sie in der ihm eigenthümlichsten Rede, im Sprüchwort, vielfältig ausgeprägt und es ist kein Zweifel daß der Herr in manchen derartigen Aussprüchen sich ausdrücklich an Worte anlehnt, die längst im Munde des Volkes umgingen.

Aber nicht nur die Volksrede bedarf für ihren praktischen Zweck des Bildes in diesem weitesten Sinne; auch die Kunstrede bedarf seiner in jedem Sinne, es ist ihr schönster Schmuck und ihre sieghafteste Waffe. Dem höchsten Adel der Beredsamkeit setzt doch erst das geschmackvolle Bild die Krone auf und ein treffendes Bild sagt mehr als die langwierigsten Erörterungen. Freilich ist das eigentliche Bild ursprünglich nicht auf dem Gebiete der Redekunst einheimisch, sie entlehnt dasselbe vielmehr von ihrer Schwester, der Dichtkunst. Bei dieser ist es zu Hause, sie pflegt es mit besonderer Vorliebe; denn der Eindruck des Schönen, den sie hervorrufen will, wird am unwiderstehlichsten erzeugt, wenn er durch die der Phantasie gebotene Anschauung unterstützt wird. Unsere modernen Dichter pflegen wahrlich mit diesem Kunstmittel nicht zu geizen; allein was ist all ihr Bilderschmuck gegen den Bilderreichthum des Morgenlandes, wo die soviel üppigere Pracht der Natur rings umher und die frischere Jugendglut der Phantasie in dem Jugendalter der Menschheit eine überschwängliche Fülle von Bildern schuf, aus deren Quell sich mancher unsrer modernen Dichter erst berauscht hat, ehe er zu singen begann! In

dieſer Bilderwelt ſpiegelt ſich der nationale Charakter des Morgenländers wieder, wie er durch die mannichfaltigen Lebensbedingungen desſelben von dem Himmel, der ſich über ihm wölbt und der Natur, die ihn umblüht, bis zu dem durch Naturanlage, Sitte und Geſchichte beſtimmten Geiſtesleben desſelben ſein eigenthümliches Gepräge erhält. Daraus erklärt ſich der Bilderreichthum des Alten Teſtamentes. Denn die altteſtamentliche Religion, obwohl die Keime der Weltreligion in ihrem Schoße bergend, trat nach göttlichem Rathſchluſſe ein in die Reihe der Volksreligionen. Gott erwählte ſich ein beſtimmtes Volk zum Träger ſeiner Offenbarungen und die menſchlichen Organe derſelben haben nicht nur alle Formen morgenländiſcher Rede- und Dichtkunſt zum Ausdruck ihrer ewigen Gottesgedanken geweiht, ſondern denſelben auch ihren nationalen Charakter unverwüſtlich aufgeprägt. Die Bilderpracht der hebräiſchen Dichtkunſt in den Pſalmen, der Bilderſchmuck der prophetiſchen Volksreden, das maleriſche Bilderſpiel der Spruchweisheit in den ſalomoniſchen Schriften ſind ein lautredendes Zeugniß dafür.

Man iſt ſo leicht geneigt, vorauszuſetzen, daß auch dem N. T., deſſen Verfaſſer doch hebräiſcher Abkunft waren, ſich dieſer Nationalcharakter müſſe aufgeprägt haben. Damit wäre dann freilich das Bildliche im N. T. leicht erklärt; aber gerade dieſe Vorausſetzung iſt es geweſen, welche, wie wir ſahen, zu dem gefährlichſten Mißverſtande und der folgenſchwerſten Mißachtung desſelben geführt hat. Das Chriſtenthum war von vornherein zur Weltreligion beſtimmt und es wäre ſchlimm, wenn ſeinen Urkunden dieſer nationale Typus in einem ſolchen Maße aufgeprägt wäre, daß ihr Verſtändniß erſt ein Sichverſenken in eine fremde Volksindividualität erfordert hätte. Allein dies iſt in der That nicht der Fall. Dieſelbe höhere Leitung, welche wir darin bewundern, daß die Apoſtel und Evangeliſten nicht in ihrer Mutterſprache ſchrieben, ſondern in der damaligen Weltſprache, die nur ſoweit von ihrem urſprünglichen Sprachidiom tingirt iſt, als nothwendig war, um ſie darin heimiſch werden zu laſſen, dieſelbe höhere Leitung hat es bewirkt, daß die Bilderſprache des Morgenlandes der neuteſtamentlichen Lehrweiſe ſich nur ſoweit aufgeprägt hat, als dieſelbe durch alle Sprachen und Nationen ihren Widerhall findet, und darum an allen Enden der Erde leicht verſtanden wird. Wo verſtände man in der Rede des Herrn nicht jenes Bild von der Schlangenklugheit und der Taubeneinfalt (Matth. 10, 16), von den Wölfen, die in Schafskleidern kommen (Matth. 7, 15) und von den Schafen, die er mitten unter die Wölfe ſendet (Matth. 10, 16). Iſt doch dieſe Anſchauung, welche die Thiere zu Trägern beſtimmter menſchlicher Eigenſchaften ſtempelt, ſo tief verwachſen mit den Jugenderinnerungen aller Völker, daß ſie ſich in den mannichfaltigen Geſtalten der über Land und Meer wandernden Thierſage und ihrer Tochter, der Fabel, ausgeprägt hat. Wenn die Gerechten leuchten ſollen wie die Sonne (Matth. 13, 43), die Wiederkunft des Herrn und der Sturz ſeines Widerſachers ſein ſoll wie der Blitz (Matth. 24, 27. Luc. 10, 18) und das Gericht der Verdammten wie ein unauslöſchliches Feuer (Matth. 3, 12), unter welchem Himmelsſtriche verſtände man dieſe Bilder nicht, da ja überall die Sonne ſcheint mit demſelben Glanz, und überall gleich plötzlich der Blitz hernieder zuckt und das Feuer überall brennt, ſo daß in der alten wie in der neuen Welt die im Naturdienſte gefangenen Menſchen ihre Knien beugen vor der göttlichen Macht des Lichts und der dämoniſchen Gewalt des Feuers! Und wenn der Herr die Fiſcher von ihren Netzen ruft und ſpricht: Ich will Euch zu Menſchenfiſchern machen (Matth. 4, 19), wer verſtände in dieſer Umgebung nicht das ſo ſinnig anknüpfende Bild? Aber wie einzeln und zerſtreut ſind dieſe Blüthen der Rede, die eben nichts als Blüthenflocken ſind. Und ſelbſt da, wo die

Gelegenheit zu maleriſcher Ausführung ſich ſo ganz von ſelbſt darbot und durch die glänzendſten Vorbilder des A. T. ſo nahe gelegt war, wie dort wo der Herr auf die Herrlichkeit der Feldblumen und auf die Vergänglichkeit des Graſes hinweiſt, wie knapp iſt der Ausdruck, wie ſchmuckios die Darſtellung, wie mangelt jede Spur rhetoriſcher oder poetiſcher Ausführung! (Matth. 6, 28—30.)

Etwas anders iſt es mit den Apoſteln des Herrn. Ein Petrus, ein Jacobus und Judas führen auch keine abſichtlich geſchmückte Rede; aber da ſie ſelbſt nicht ſchriftkundig waren, ſo lehnen ſie ſich in ihren Schriften ganz ans A. T. an und ſo muß wohl die Bilderſprache desſelben ſtärker bei ihnen hervortreten, wie ſie ja auch im Inhalte ihrer Schriften die chriſtliche Wahrheit beſonders in ihrer Einheit mit der altteſtamentlichen hervorheben. Lieſ't man des Jacobus Anſprache an die Reichen (Cap. 5), ſo glaubt man einen altteſtamentlichen Propheten zu hören. Der Apoſtel Paulus dagegen hatte die jüdiſche Gelehrtenbildung empfangen, er war ein Schriftkundiger nach den Begriffen ſeines Volkes. Aber man lernte in den Rabbinenſchulen nicht claſſiſche Beredſamkeit. Paulus nennt ſich einen Idioten in der Rede (2. Cor. 11, 6) und hebt es ausdrücklich hervor, daß er nicht danach geſtrebt hat, durch die Mittel der Redekunſt zu wirken (1. Cor. 2, 4). In der That zeigt ſich auch in ſeinen Briefen nirgend ein ſolches Streben — denn die aus der Schule mitgebrachte dialectiſche Methode war ihm ein ſolches nicht —; auch ſeine Bilderrede iſt höchſt ſelten rhetoriſcher Schmuck, und ſelbſt die altteſtamentliche Bilderſprache iſt bei ihm viel weniger ſichtbar als bei den Judenapoſteln. Die Grundlage bildet bei ihm, wie wir ſehen werden, genau die eigenthümlich neuteſtamentliche Bilderrede, die wir in den Reden Chriſti finden, nur daß ſeine Ausführungen oft breiter und gelehrter ſind, daß er ſie um des lehrhaften Zweckes willen oft zu förmlichen Allegorieen ausſpinnt. Dann aber zeigt wieder das ſkizzenhaft Hingeworfene in vielen Bildern, das raſche Abſpringen von einem zum andern, das Durcheinandermiſchen verſchiedener Bilder, wie wenig ihm irgend eine Regel der Kunſt bei dieſen Ausführungen galt. Johannes endlich, der Jünger, der an des Herrn Bruſt lag, hat wohl mehr wie ein anderer ſeine Sprache in die ſeines Meiſters verwandelt. In ſeinen Briefen — und von der Offenbarung kann hier einſtweilen noch nicht die Rede ſein — kommt nicht ein Bild vor, das nicht auf die Reden Chriſti ſich zurückführen ließe. Genug weder das Bild als rhetoriſches Kunſtmittel, noch die dichteriſche Bilderſprache des A. T. iſt dem N. T. in irgend umfaſſenderer Weiſe aufgeprägt. Und was ſich davon vorfindet, das müſſen wir hier übergehen, weil es eben nicht zu der dem N. T. eigenthümlichen Bilderſprache gehört.

Dagegen aber giebt es eine Art der bildlichen Rede, welche zwar ebenfalls dem A. T. keineswegs fremd iſt, welche aber im N. T. ſo ſelbſtſtändig und ſo mannichfaltig angewendet wird, daß ſie geradezu als der Grundtypus des ihm eigenthümlichen Bildlichen erſcheint und von der haben wir zunächſt zu reden. Für die gewöhnliche Anſchauung giebt es zwei durchaus geſonderte Lebensſphären im Menſchen, ſein leiblich-ſinnliches und ſein geiſtiges oder geiſtliches Leben. Beide verhalten ſich von vornherein ähnlich wie Bild und Wort, weil dieſes mehr dem reinen Erkenntnißleben des Gedankens zugänglich, jenes dem Anſchauungsvermögen der Phantaſie erſchloſſen iſt. Nun giebt es aber eine Art zu reden, wonach alle die Anſchauungen, welche dem Gebiete des leiblich-ſinnlichen Lebens entnommen ſind, unmittelbar aufs Geiſtige übertragen und zu Sinnbildern der geiſtlichen Lebenszuſtände und -Thätigkeiten erhoben werden. Und dieſe Art von bildlicher oder beſſer ſinnbildlicher Rede iſt es, die gleichſam den Einſchlag der geſammten

neuteſtamentlichen Bilderſprache bildet. So giebt es ein geiſtiges Hören (Matth. 11, 15) und ein Sehen (Joh. 1, 14) mit geiſtigen Augen (Matth. 6, 22. 23), es giebt geiſtlich Blinde (Joh. 9, 39. 40) und ein geiſtiges Taubſein (Marc. 8, 18). Es giebt ein geiſtiges Schmecken (1. Petr. 2, 3), Hungern und Dürſten (Matth. 5, 6. Joh. 7, 37), Eſſen und Trinken (Joh. 4, 34. 14), ein Nüchternſein (1 Cor. 15, 34) und ein Sattſein im guten, wie im ſchlimmen Sinne (Matth. 5, 6. 1. Cor. 4, 8). Es giebt ein geiſtiges Schlafen und Wachen (Röm. 13, 11. 1. Cor. 16, 13), Anziehn und Ausziehn (Röm. 13, 14. Col. 3, 9. 10), Schmücken und Salben (1. Tim. 2, 9. 2. Cor. 1, 21), Reinſein und Befleckſein (Matth. 5, 8. Eph. 5, 27), Reichſein und Armſein (1. Cor. 1, 5. Matth. 5, 3), Geſundſein und Krankſein (Matth. 9, 12). Es giebt ein Wandeln und Laufen (Eph. 2, 2. Gal. 5, 7), ein Anſtoßen und Fallen (Röm. 9, 32. 11, 11) ein Kämpfen und Ringen (Röm. 15, 30. Col. 1, 29), ein Siegen und Beſiegtwerden (1. Joh. 5, 5. Röm. 12, 21), ein Gefangengeführtwerden und ein Erlöſtwerden aus der Knechtſchaft (Röm. 7, 23. Hebr. 2, 15). Vor allem aber giebt es ein geiſtliches Leben, das über den Unterſchied des leiblichen Lebens und Sterbens erhaben iſt (Joh. 11, 25. 26), es giebt ein Abſterben der Sünde und ein Gekreuzigtwerden mit Chriſto (Röm. 6, 8. 11. Gal. 2, 19), es giebt aber auch ein Todtſein in Sünden (Luc. 15, 24), in welchem die Todten ihre Todten begraben (Matth. 8, 22). Auf dieſem Gegenſatz beruht die ſinnbildliche Rede von der Wiedergeburt (Joh. 3, 3—8) und von dem geiſtlichen Auferſtehen (Col. 3, 1), von dem geiſtlichen Kinderſein (1. Cor. 14, 20. Eph. 4, 14) und von dem Wachsthum zum vollkommenen Mannesalter (Col. 1, 11. Eph. 4, 13). Vor allem aber gehört hierher der unvergleichliche Reichthum des N. T. in der ſinnbildlichen Verwendung des Kindſchaftsbegriffes in den Gotteskindern und Teufelskindern (1. Joh. 3, 10), den geiſtigen Kindern Abrahams und den geiſtlichen Kindern des Apoſtels (Joh. 8, 39. 1. Cor. 4, 14), den Kindern der Verheißung und den Kindern des Zorns (Röm. 9, 8. Eph. 2, 3), den Kindern des Friedens und den Kindern der Bosheit (Luc. 10, 6. Matth. 13, 38), den Kindern der Hölle und des Verderbens (Matth. 23, 15. 2. Theſſ. 2, 3).

Wie wir aber mit unſerm leiblich-ſinnlichen Leben verflochten ſind in die uns umgebende Welt, die auf uns einwirkt und die wir durch unſere Sinne wahrnehmen, ſo muß, wenn einmal jenes leibliche Leben nur das Sinnbild für unſer geiſtiges geworden iſt, auch die ganze äußere Welt ſich in eine Welt geiſtiger Güter und Mächte verwandeln, die auf dasſelbe einwirkt und mit den Organen unſeres geiſtlichen Lebens wahrgenommen wird. Giebt es ein geiſtiges Sehen, ſo muß auch der Gegenſatz von Licht und Finſterniß (Röm. 2, 19) ein geiſtiger werden, Chriſtus nennt ſich und ſeine Jünger das Licht der Welt (Joh. 9, 5. Matth. 5, 14) und ebenſo giebt es Mächte der Finſterniß (Luc. 22, 53. Eph. 6, 12) und einen Gegenſatz von Tag und Nacht im geiſtigen Leben (Röm. 13, 12). Giebt es ein geiſtliches Hungern und Dürſten, ſo giebt es auch eine unvergängliche Speiſe (Joh. 6, 27), leichte Milch für geiſtliche Kinder (1. Petr. 2, 2) und ſtarke Speiſe für die mündig-gewordenen (1. Cor. 3, 2). Chriſtus ſpricht von dem Brote des Lebens (Joh. 6, 35) und von dem lebendigen Waſſer (Joh. 4, 10), die Frucht des Weinſtocks wird ihm zum Sinnbild der höchſten geiſtlichen Gabe (Matth. 26, 27. 28) und die Seligkeit droben zu einem großen Gaſtmahl in ſeines Vaters Reich (Matth. 8, 11). Es giebt ein Salz, das die Speiſe ſchmackhaft erhält (Marc. 9, 50) und einen Sauerteig, der ſie verdirbt (Matth. 16, 6). Giebt es eine geiſtige Befleckung, ſo giebt es auch ein geiſtiges Abwaſchen (1. Cor. 6, 11), giebt es eine geiſtige Knechtſchaft, ſo giebt es auch ein geiſtiges Joch und ſchwere

Laſten (Gal. 5, 1. Luc. 11, 46), giebt es ein geiſtiges Reichſein, ſo giebt es auch einen Reichthum (Eph. 1, 7) an geiſtlichen Gütern (Hebr. 9, 11) und himmliſchen Schätzen (Matth. 6, 20), ein geiſtliches Siegel und Unterpfand (Röm. 4, 11. 2. Cor. 1, 22). Auf dem Wege des geiſtlichen Lebens und des Berufes giebt es Höhen, die erniedrigt werden müſſen (2. Cor. 10, 5) und Steine des Anſtoßes (1. Petr. 2, 8), es giebt Hinderniſſe, die den Weg verrammeln (1. Cor. 9, 12) und dann wieder wird die Thür weit aufgethan (2. Cor. 2, 12). Iſt unſer Leben ein Wandern, ſo ſind wir hienieden in der Fremde (2. Cor. 5, 8), ſind Gäſte und Pilgrime (1. Petr. 2, 11), droben iſt unſer Vaterhaus (Joh. 14, 2), dort ſind die ewigen Hütten (Luc. 16, 9). Das Himmelreich iſt das Vaterhaus; es wird zugeſchloſſen (Matth. 23, 13) und wird aufgethan, daß wir eingehen (Joh. 3, 5); aber eng iſt die Pforte und ſchmal der Weg (Matth. 7, 13). Wie es eine geiſtliche Ritterſchaft (2. Cor. 10, 4) giebt, ſo giebt es auch einen Sold der Sünde (Röm. 6, 23), es giebt eine Waffenrüſtung zum geiſtlichen Kampfe (Eph. 6, 13—17) und droben winken die Siegerkronen (2. Tim. 4, 8).

Bleiben wir bei dieſen Beobachtungen einen Augenblick ſtehen, die leicht noch vielfältig vermehrt werden könnten, ſie ſind nicht einzelnen Stellen entnommen, man kann kein Blatt des N. T. aufſchlagen, wo man nicht zahlreiche Beſtätigungen derſelben fände. Da drängt ſich uns der Gedanke auf, daß dieſe Bilderſprache nicht ein bloßer Schmuck und Zierrath ſein könne, daß ihr ſtehender Gebrauch eine tiefer liegende Urſache haben müſſe. Iſt es vielleicht, weil die heilige Schrift zu uns als zu geiſtlichen Kindern redet, weil der Herr und ſeine Apoſtel vorausſetzen, daß wir ſie nicht verſtehen würden, wenn ſie zu uns unmittelbar von den geiſtlichen Dingen redeten, und daß ſie daher anknüpfen müßten an das, was uns allen nahe liegt, an das Leibliche und Sinnliche. Aber wie? Die Samariterin am Jacobsbrunnen verſtand den Herrn nicht, als er von dem lebendigen Waſſer redete und ſo iſt es überall. Wer die geiſtigen und himmliſchen Dinge nicht ohne Bild verſteht, der verſteht auch dieſe Bilder nicht. Fragen wir doch einfach die Erfahrung. Sind es denn etwa die Kinder am Verſtändniß, die ſich durch dieſe Bilder zu einer klareren Erkenntniß der himmliſchen Dinge führen laſſen? Sahen wir doch erſt, daß ſie gerade den meiſten Anſtoß an dieſen Bildern nehmen und mit dem Bilde auch die Sache über Bord werfen. Und ſehen wir doch überall, daß gerade die gereifteſten Chriſten in dieſer Bilderwelt am meiſten zu Hauſe ſind und am liebſten in ihr leben. Wie kommt das? — Es giebt zwei grundverſchiedene Auffaſſungen des religiöſen Lebens. Den einen iſt dasſelbe ihr Sonntagsſtaat, ihr Tröſter für gewiſſe Stunden der Noth und Traurigkeit, wo die Welt ſie verlaſſen hat, die Schwinge, die ſie in einzelnen Momenten höherer Weihe aufwärts trägt von der Erde zum Himmel. Allein dieſe Auffaſſung entſpricht wenig einer Religion, die damit anfängt uns zu verkündigen, daß Gott ſein Alles für uns dahingegeben hat und die das Eine von uns verlangt, daß wir nun auch ihm uns ganz und gar hingeben ſollen. Die wahre Religion fordert das ganze Herz und das ganze Leben, ſie will all unſere Gedanken und Gefühle, all unſer Reden und Thun, all unſer Wirken und Schaffen in gleicher Weiſe durchdringen und beſtimmen und das kann ſie nicht, ſo lange ſie ihre Stätte nur in einer einzelnen abgeſonderten Sphäre unſers geiſtigen Lebens hat, ſo lange das Sinnliche und Weltliche im Grunde für uns das einzig wahrhaft Wirkliche und Reale iſt, alles Geiſtige und Himmliſche aber nur eine Reihe von Abſtractionen und Gedankendingen, zu denen uns zu erheben es erſt einer beſonderen Anſtrengung bedarf, ſo lange zwiſchen dem irdiſchen Leben, in das wir mit allen Faſern unſeres

leiblichen und ſinnlichen Daſeins verflochten ſind, und zwiſchen der Region des geiſtlichen oder religiöſen Lebens eine unausfüllbare Kluft befeſtigt iſt. Wir Menſchen ſind nun einmal nicht für ein rein geiſtiges Daſein geſchaffen und jede hochmüthige Verachtung der irdiſch-leiblichen Seite unſeres Weſens, jeder falſche Spiritualismus hat ſich noch immer ebenſo bitter gerächt, wie der rohe Materialismus. Es giebt nur einen Weg, über dieſen ſcheinbaren Zwieſpalt hinwegzukommen, an dem ſo viele ſich zerarbeitet haben und zu Grunde gegangen ſind, das iſt die Verklärung des Leiblichen ins Geiſtige, des Irdiſchen ins Himmliſche. Und dieſen Weg ſoll uns die Bilderſprache des N. T. weiſen. Sie ſchafft auf dem Gebiete des geiſtigen Lebens um uns eine neue Welt, ein Spiegelbild der Welt, die uns im irdiſchen Leben umgiebt, und erſt dadurch erhält auch das Geiſtige und Himmliſche für uns eine wahrhafte Realität, eine lebendige unſer ganzes Leben bedingende und beſtimmende Wirklichkeit. Sie läßt uns keine Ruhe, bis wirklich das Wort Gottes unſer nothwendigſtes Lebensbedürfniß, unſer tägliches Brot im eigentlichſten Sinne geworden iſt, ſie mahnt uns unaufhörlich, daß auch auf dem Gebiete des geiſtlichen Lebens es ohne die Anſtrengung der Arbeit und des Kampfes nicht abgeht, ſie fordert von uns unerbittlich, daß wir den Gegenſatz des Todes und des Lebens in uns erfahren haben müſſen, ehe es zu dem letzten Gange durch den Tod zum Leben kommt. Sie predigt uns mit einem Worte, daß der neue Menſch ebenſo nach Gottes Bilde geſchaffen iſt, wie es der alte war, daß die neue Creatur nur die Verklärung der erſten Schöpfung iſt und daß darum kein Zwieſpalt mehr ſein kann zwiſchen dem geiſtlichen und dem natürlichen Leben, ſobald nur jenes höhere Leben uns erſt wahrhaft zur andern Natur geworden iſt. Und umgekehrt. Wer ſich gewöhnt hat, in dem irdiſchen und ſinnlichen Leben das Sinnbild des geiſtigen und himmliſchen zu ſehen, dem iſt dasſelbe nicht mehr ungöttlich und weltlich, es iſt ihm geweiht und verklärt durch dieſe hohe Beſtimmung, die ihm gegeben und dieſer Verklärungsglanz, der auf ihm ruht, iſt das beſte Schutzmittel gegen jeden Mißbrauch desſelben und jede freveihafte Antaſtung. Ihm iſt das ſinnliche Brot nun erſt ganz eine Gottesgabe, wie das himmliſche, die leibliche Arbeit eine heilige Pflicht, wie die geiſtliche und ſelbſt der irdiſche Tod nur das Entſchlummern zu einem höheren Leben (1. Theſſ. 4, 13). Das iſt der tiefere Sinn dieſer neuteſtamentlichen Sinnbilderſprache. An ihrer Hand lebt man ſich hinein in jene neue Welt, wo alles Irdiſche und Menſchliche verklärt iſt ins Göttliche und Himmliſche, wo das Göttliche und Himmliſche uns erſt ganz ein menſchlich nahes, ein zeitlich Eigenes geworden iſt.

Allein dies iſt doch nur die eine Seite der dem N. T. eigenthümlichen Bilderrede. Wer irgend die Natur rings um ihn her und das Menſchenleben mit aufmerkſamen Augen betrachtet, der gewahrt darin nicht blos eine Reihe abgeriſſener Erſcheinungen; er begegnet einer Reihe ſtehender Verhältniſſe, in denen die einzelnen Erſcheinungen zu einander in Beziehung treten, ſich aus einander entwickeln, durch einander bedingen nach einem ihnen einwohnenden Lebensgeſetze, nach einer inneren Nothwendigkeit. Wo nun auch abgeſehen von irgend einer Aehnlichkeit der einzelnen Erſcheinungen, die allerdings oft ſtattfindet nach der Regel jener ſinnbildlichen Redeweiſe, die wir ſo eben erörterten, wo aber auch abgeſehen davon dieſes Verhältniß oder Lebensgeſetz zum Bilde eines analogen auf dem höheren, religiöſen Lebensgebiete geſetzt wird, da entſteht das Gleichniß. Wir müſſen hiebei bevorworten, daß dieſer Begriff oft zu enge auf eine Reihe neuteſtamentlicher Erzählungen angewandt wird; das N. T. kennt dieſe Beſchränkung nicht und wir haben keinen Sprachgebrauch für uns, wenn wir ihn auf die ganze Art bildlicher Rede-

weiſe ausdehnen, von der wir jetzt reden. Das Pſalmbuch beginnt mit dem lieblichen Bilde, das den Gerechten vergleicht mit dem Baum, gepflanzt an den Waſſerbächen. Im N. T. findet ſich ein derartiges Bild nicht; aber das Lebensgeſetz, wonach der Baum Frucht ſchaffen muß und dieſe Frucht nur von derſelben Art ſein kann wie der Baum, iſt in mannichfaltigſter Weiſe auf dem höheren Lebensgebiete nachgewieſen. Der Täufer tritt auf und fordert rechtſchaffene Früchte der Buße (Matth. 3, 8), der Herr predigt von dem guten Baume, der nur gute Früchte bringen kann und von dem unfruchtbaren, der ins Feuer geworfen wird (Matth. 7, 16—19), ſeine Apoſtel deuten uns die Früchte des Geiſtes und der Gerechtigkeit (Gal. 5, 22. Phil. 1, 11). Ebenſo ſchließt der Apoſtel nach einem Naturgeſetz von der Beſchaffenheit der Wurzel auf die der Zweige (Röm. 11, 16) und das Verhältniß des Weinſtocks zu den Reben hat dem Herrn das liebliche Gleichniß dargeboten für die unauflösliche geiſtige Verbindung der Gläubigen mit ihm ſelber (Joh. 15). Die Einpflanzung der wilden Zweige in den Stamm des veredelten Oelbaums macht der Apoſtel zum Bilde für die Aufnahme der Heiden in die unter Iſrael begründete Theokratie (Röm. 11, 17—24) und das Saftigwerden der Zweige am Feigenbaum, das den nahenden Frühling kündet, ſetzt der Herr zum Gleichniß für die Gewißheit, mit welcher den von ihm verkündeten Zeichen ſeiner Wiederkunft die Erfüllung folgt (Matth. 24, 32. 33). So deutet der Herr das Verhältniß des grünen Holzes zum dürren Holze (Luc. 23, 31), des kleinen Samenkorns zu dem großen Baume, der daraus hervorwächſt (Matth. 13, 31. 32). So werden die Unkrautpflanzen, die der Herr nicht gepflanzt hat, ausgeriſſen (Matth. 15, 13) und die apoſtoliſche Arbeit iſt ein Pflanzen und Begießen auf dem großen Ackerlande Gottes (1. Cor. 3, 6—9). Aber abgemeſſen wie die zwölf Tagesſtunden (Joh. 11, 9) iſt jedem ſeine Arbeitszeit und es kommt die Nacht, da Niemand wirken kann (Joh. 9, 4).

Sobald wir aber in die Natur hinaus treten, iſt es vor Allem das grünende Saatfeld, das unſere Augen auf ſich zieht. Wie das Waizenkorn in die Erde fallen muß und erſterben, um am friſchen Halme Frucht zu bringen, ſo iſt es erſt der Tod Chriſti, der den Erfolg ſeines Werkes begründet (Joh. 12, 24), ſo ſteigt aus dem Grabe der Verweſung der neue Auferſtehungsleib hervor (1. Cor. 15, 37. 38. 42). Aber nicht jedes Samenkorn fällt auf ein gutes Land, es giebt vielerlei Acker und nur ein Theil der Ausſaat trägt hundertfältige Frucht (Matth. 13, 3—8). Und ohne Menſchenhülfe wächſt das Samenkorn durch ſeine innere Triebkraft (Marc. 4, 26—28), aber auch mitten unter dem Waizen das Unkraut, ungetrennt und untrennbar davon, bis der Tag der Ernte kommt (Matth. 13, 24—30). Und ſiehe, nun iſt das Feld weiß zur Ernte (Joh. 4, 35), nun gilt es Arbeiter zu dingen für die große Ernte (Matth. 9, 37. 38); denn ein anderer ſäet und ein anderer ſchneidet (Joh. 4, 37). Und wie die Saat, ſo die Ernte, wie die That, ſo der Lohn (2. Cor. 9, 6. Gal. 6, 7—9). Auf der Tenne aber wird die Spreu von dem Waizen geſondert (Matth. 3, 12) und die Spreu wie das Unkraut mit Feuer verbrannt (Matth. 13, 30). Nun ſtreicht der Wind über die Stoppeln. An ihm ſelbſt, der unſichtbar doch ſo ſichtbare Wirkungen hervorbringt, lehrt der Herr den Nicodemus das Walten des Geiſtes verſtehen (Joh. 3, 8) und an dem Rohr, das der Wind hin und her bewegt, das Weſen des Wankelmuths (Matth. 11, 7). Und dort die Wieſe mit ihren Heerden. Die einen geführt von dem guten Hirten, der vor ſeinen Schafen hergeht, deſſen Stimme ſie kennen, der ſie auf die gute Weide und in die ſichere Hürde führt (Joh. 10, 1—11), der dem verirrten Schafe nachgeht in die Wüſte und trägt es auf ſeinen Achſeln heim mit

Freuden (Luc. 15, 4—6); die anderen verſchmachtet und zerſtreut, weil ſie keinen Hirten haben (Matth. 9, 36). Die einen, von einem treuen Hirten vertheidigt, der ſein Leben giebt für ſeine Schafe, wenn der Wolf kommt, die anderen von dem feigen Miethling verlaſſen (Joh. 10, 12. 13), von Dieben und Räubern umgebracht (Joh. 10, 1. 10). Welche Fülle von Beziehungen auf das höhere Leben thut ſich hier auf für den, der ſeine Jünger zu den verlorenen Schafen ſendet (Matth. 10, 6) ſie zu weiden (Joh. 21, 15—17) und der ſelbſt der gute Hirte war (Joh. 10, 12). Und ſo iſt die Henne, die ihre Küchlein ſammelt, das Bild der ſuchenden Heilandsliebe (Matth. 23, 37), und der Adler, der ſich auf die Leichname ſtürzt, das Bild des drohenden Gerichtes (Matth. 24, 28), der Hirte, der die Schafe von den Böcken ſcheidet (Matth. 25, 32) und der Fiſcher, der die guten Fiſche von den faulen ſondert (Matth. 13, 47—50) das Bild der letzten großen Scheidung und Entſcheidung. Aber ſo farbenreich all dieſe Bilder ausgeführt werden könnten, nie iſt es dieſer maleriſche Redeſchmuck, der dabei geſucht wird, immer wird nur der eine Punkt dabei hervorgehoben und ausgedeutet, an welchem ein analoges Verhältniß oder Geſetz in dem höheren Lebensgebiete ſich zeigt.

Schon in der Bilderreihe, die wir bisher uns vorführten, iſt es nicht die Natur allein, deren Betrachtung dieſe Gleichniſſe entſtammen, es iſt vielfach auch das Verhältniß des Menſchen zur Natur. Es iſt der Säemann, der Gärtner, der Hirte, die wir in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit kennen lernten. Und ſo iſt es Menſch in den mannichfaltigſten Thätigkeiten, Berufsarten und Lebenslagen, die jede wieder ihr beſonderes Geſetz haben, welcher das Gleichniß hergiebt für die Verhältniſſe des Gottesreiches. Während der thörichte Mann ſein Haus auf Sand baut (Matth. 7, 24—27), baut der Herr ſeine Kirche auf einen Felſengrund (Matth. 16, 18), bauen die Apoſtel als die klugen Baumeiſter dieſelbe auf den rechten Grundſtein (1. Cor. 3, 10. 11) und ihre Nachfolger bauen weiter, die einen mit vergänglichen, die andern mit unvergänglichen Bauſtoffen, deren Haltbarkeit das ausbrechende Feuer erprobt (1. Cor. 3, 12. 13), ſie ſelbſt aber bleiben die Säulen, auf denen das Ganze ruht (Gal. 2, 9). Und wie die Kirche im Ganzen erbaut wird, ſo wird auch jeder einzelne erbaut (1. Theſſ. 5, 11) und die Stadt, auf dem Berge gebaut, kann nicht verborgen bleiben (Matth. 5, 14). So iſt der Töpfer, der nach freieſtem Ermeſſen über den Thon, den er bildet, verfügt (Röm. 9, 20. 21), der Wettkämpfer, der ſich recht bereitet und übt zum Tage des Kampfſpiels (1. Cor. 9, 25. 26), der Läufer in der Rennbahn, der ohne ſich umzuſchauen, mit aller Kraft dem vorgeſteckten Ziele zuſtrebt (Phil. 3, 13. 14), der Kriegsmann, der ſich frei macht von Allem, was ihn in ſeinem Berufe hindern kann (2. Tim. 2, 3. 4) — ſie ſind alle nur ein Bild für das in dem Kreiſe ihres Berufes gegebene Geſetz. Und umgekehrt — der Mann, der die Koſten des Baues nicht zuvor überſchlägt (Luc. 14, 28—30), wie der Feldherr, der die Stärke ſeines Heeres nicht prüft (Luc. 14, 31. 32), der Hausherr, der ſein Haus nicht vor Dieben bewahrt (Luc. 12, 39), der Arzt, der ſich ſelber nicht helfen kann (Luc. 4, 23) und zu den Geſunden ſtatt zu den Kranken geht (Matth. 9, 12), der Blinde, der dem Blinden den Weg weiſen will (Luc. 6, 39), der Schuldner, der die Zeit zu gütlichem Vergleich mit ſeinem Gläubiger verſäumt (Luc. 12, 58), der Thor, der einen neuen Lappen auf ein altes Kleid ſetzt und neuen Wein in alte Schläuche füllt (Matth. 9, 16. 17) oder der ein Licht unter den Scheffel ſetzt (Matth. 5, 15), das Reich, das in ſich ſelbſt uneins wird (Marc. 3, 24. 25) — wie bieten ſie alle durch die Verletzung des in ihren Verhältniſſen liegenden Geſetzes ein warnendes Gleichniß dar für die höchſten Verhältniſſe des religiöſen Lebens.

In all dieſen Fällen liegt das Geſetz, um das es ſich handelt, mehr außerhalb des Menſchen in den ihn umgebenden Verhältniſſen und Lebensbedingungen. Nun iſt aber der Menſch ja ein Mikrokosmus, der ſein Naturgeſetz in ſich ſelbſt hat, das überall in gleicher Weiſe ſich zur Geltung bringt. Zunächſt im leiblichen Leben. Ueberall iſt der Organismus derſelbe, Ein regierendes Haupt mit vielen Gliedern, deren jedes einen verſchiedenen Beruf und doch jedes denſelben Zweck hat, dem Ganzen zu dienen, deren jedes nothwendig und doch keins durch das andere zu erſetzen iſt. Wie reich und tiefſinnig hat der Apoſtel an dieſem Gleichniß die organiſche Lebensgemeinſchaft Chriſti mit ſeinen Gläubigen und der Gläubigen unter einander zu gegenſeitiger Förderung abgebildet (1. Cor. 12. Eph. 1, 22. 23. 4, 15. 16). Ein gleich feſtes Lebensgeſetz aber waltet in dem ſittlichen Organismus der Menſchheit, wo überall dasſelbe Verhältniß vom Herren und Knechten, Kindern und Eltern, Mann und Weib wiederkehrt. Wie mannichfaltig ſind im N. T. all dieſe Verhältniſſe ausgebeutet als Bild und Gleichniß für das höchſte Verhältniß des Menſchen zu ſeinem himmliſchen Herrn, Vater und Haupte! Er iſt der König aller Könige (1. Tim. 6, 15) und ſein Reich kommt (Matth. 6, 10), und ſeine Botſchafter (2. Cor. 5, 20) gehen aus, die Unterthanen dafür zu werben. Der treue und der untreue Knecht (Matth. 24, 45—51), der wiſſende und unwiſſende (Luc. 12, 47. 48), der wachſame und der ſchläfrige (Luc. 12, 35—38), von dem niedrigſten Knecht, der keine feſte Stellung (Joh. 8, 35) in dem Hauſe (Hebr. 3, 2—5) hat bis zu dem Haushalter, der über alle Güter geſetzt iſt (Tit. 1, 7), wie ſind ſie bald mit ihren Pflichten (1. Cor. 4, 1. 2), bald mit ihrem Lohn (Luc. 17, 7—10) Abbilder für die höchſten Verhältniſſe des Gottesreiches! Nicht anders das Verhältniß von Kindern und Eltern. Das Weib, das über der Freude an dem Neugeborenen die Schmerzen der Geburt vergißt (Joh. 16, 21), und die Amme, die es nährt (1. Theſſ. 2, 7), der Vater, der ſeinen Kindern keinen Stein anſtatt des Brotes giebt (Matth. 7, 9. 10) und das Brot der Kinder nicht vor die Hunde wirft (Matth. 15, 26), das Kind, das eine bleibende Stelle im Vaterhauſe hat (Joh. 8, 35), dem der Vater durch ſein Teſtament alle ſeine Güter vermacht und das doch unter den Vormündern und dem Zuchtmeiſter bleibt, bis es, mündig geworden, das Erbtheil des Vaters antritt (Gal. 3, 15—18. 24. 4, 1. 2), überall bieten ſie Gleichniſſe dar für die höchſten Geſetze des Gottesreiches. Ja, der Herr hat es nicht verſchmäht, die höchſte Liebesgemeinſchaft zwiſchen Mann und Weib zum Bilde einzuſetzen für ſein Verhältniß zu den Gläubigen. Er hat ſich ſelbſt den Bräutigam genannt (Matth. 9, 15), der Täufer hat ihm die Braut geworben (Joh. 3, 29), ſeine Apoſtel haben die Werbung fortgeſetzt (2. Cor. 11, 2) und nachdem der Bräutigam hier auf Erden ſein Leben eingeſetzt, um ſeine Braut würdig zu ſchmücken (Eph. 5, 27), wird er noch einmal ſeines Himmels Herrlichkeit verlaſſen, um die Braut heimzuholen zur ſeligſten Vereinigung mit ihm (Eph. 5, 31). „Das Geheimniß iſt groß; ich ſage es aber von Chriſto und der Gemeinde.“ (Eph. 5, 32.)

Das iſt die zweite große Bilderreihe, die durch das ganze N. T. hindurchgeht. Nicht als ob nicht auch im A. T. und ſonſt überall derartige Gleichniſſe vorkämen; aber dieſe Mannichfaltigkeit und dieſer Reichthum derſelben, der oft beinahe zur ſtereotypen Ausdrucksweiſe wird, iſt der neuteſtamentlichen Sprache durchaus eigenthümlich. Darum erhebt ſich auch hier die Frage: Woher in der ſonſt ſo ſchmuckloſen Rede, die der Herr und ſeine Apoſtel führen, dieſer überquellende Reichthum von Gleichniſſen? Wir hören auch hier die raſche Antwort: Wozu anders als um verſtändlich zu reden, um die geiſtige Wahrheit durch irgend

ein ſinnenfälliges Bild anſchaulich zu machen? Und diesmal ſcheint alle Erfahrung auf Seiten der Antwortenden zu ſtehen. Aber kommt das vielleicht nur daher, weil wir eben dieſe Bilder und Gleichniſſe von Kindheit auf erklären gehört, weil wir von jeher ſie nur in Verbindung mit der höheren geiſtigen Wahrheit, die man uns dabei eingeprägt, zu denken uns gewöhnt haben? Zum mindeſten ſteht hier Erfahrung gegen Erfahrung. Das Volk verſtand die Gleichniſſe nicht, und ſelbſt über die Jünger mußte der Herr klagen, daß ſie ſie nicht verſtanden und er mußte ſie ihnen erklären (Marc. 4, 13). Schwerlich aber wird der Herr zur Verdeutlichung ſeiner Lehre ſich ſolcher Bilder bedient haben, die ſelbſt noch ſeiner Erläuterung bedurften. Doch warum ſtreiten? Chriſtus hat ſich ja ſelbſt über den Zweck ſeiner Gleichnißreden offen ausgeſprochen. Er hat ſie für Geheimniſſe erklärt, deren Räthſel ſich nur den Gläubigen löſen, dem Volke aber verborgen blieben und verborgen bleiben ſollten, damit ſie mit hörenden Ohren es nicht verſtehen und mit ſehenden Augen es nicht erkennen (Marc. 4, 11. 12). Das klingt wie eine harte Rede und iſt doch ganz einfach. Chriſtus hat nur das gethan, wozu er ſelbſt in jener Gleichnißrede von den Perlen, die man den unvernünftigen und unreinen Thieren nicht vorwerfen ſoll (Matth. 7, 6), ſeine Jünger angewieſen hat. Er hat dem Volke die Heiligthümer der neuteſtamentlichen Wahrheit nicht preisgegeben, damit ſie dieſelben nicht mit ihrem unverſtändigen Sinne mißdeuten und mit ihren unreinen Händen mißbrauchen ſollten. Darum hat er ſie ihnen gegeben, in dieſe bunte Bilderſchale verhüllt. Sie haben die glänzende Schale genommen und ſich eine Zeitlang daran erfreut, dann aber ſie wieder weggeworfen, weil es für ſie nur eine leere Schale war. Aber die empfänglichen Seelen haben geahnt, daß hinter dieſer Schale noch etwas verborgen ſein müſſe, ſie ſind zu ihm gekommen und haben gefragt (Marc. 4, 10). Da hat er ihnen die Schale geöffnet und ſie haben gegeſſen und ihre Seele geſättiget. So vollzog ſich gerade an dieſen Gleichnißreden die Scheidung zwiſchen dem unempfänglichen Volke und zwiſchen den empfänglichen Seelen, und das war das Gericht, das ſchon im A. T. geweiſſagt (Matth. 13, 14. 15) und das ſich überall vollziehen muß, wo die Offenbarung des Göttlichen an den Menſchen herantritt (Joh. 3, 18. 19). Das Wort muß zu allen kommen, aber es kommt in einer Form, die den einen zum Segen wird, den andern zum Gerichte. Es iſt ja mit allen göttlichen Gaben alſo.

Aber wie kommt es, daß gerade dieſe Gleichniſſe den Prüfſtein enthalten ſollen für die Empfänglichkeit des Menſchen; da doch die Befähigung für das Verſtändniß einer Bilderrede an ſich nicht das Maß für die religiöſe Empfänglichkeit des Menſchen überhaupt ſein kann? Dieſe Erwägung führt uns auf den eigentlichen Kern der Sache. Wir ſahen, daß es nicht vereinzelte zufällige Erſcheinungen ſind, an die die Gleichnißrede anknüpft, ſondern ſtehende Verhältniſſe, bleibende Geſetze, ewige Nothwendigkeiten. Wer aber iſt es denn, der jene ewigen Lebensgeſetze in die Natur, die den Menſchen umgiebt, wie in ſeine eigene Natur gelegt hat? Wer iſt es, der den Menſchen mit all ſeinen Bedürfniſſen hineingeſtellt hat in dieſe mannichfaltigen Verhältniſſe, die ihm die nothwendige Regel für ſein Verhalten darin geben? Wer iſt es, der jene ſittlichen Ordnungen gegründet hat, in denen ſich der Menſch von Kindheit auf vorfindet? Es iſt der Schöpfer aller Dinge, von dem der Apoſtel ſagt, daß ſein unſichtbares Weſen erſehen wird in ſeinen Werken, nämlich in der Schöpfung der Welt (Röm. 1, 20). Mit andern Worten, es iſt die Uroffenbarung Gottes, auf die uns die Gleichnißrede des N. T. zurückweiſt. Der Gott, der ſich uns in Chriſto offenbart hat, iſt kein anderer, als der ſich uns in der Natur offenbart, wie in dem Weſen des Menſchen und in

den ewigen Ordnungen des Menſchenlebens. Wer ihn hier nicht findet, der kann, der ſoll ihn auch dort nicht finden. Denn die Offenbarung Gottes verlangt auf allen Stufen ihrer Heilsgeſchichte nur Eines, ein offenes Auge und ein offenes Herz. Wer mit offenem Auge in die Welt göttlicher Ordnung und Geſetzmäßigkeit, welche die Gleichnißrede vor uns erſchließt, hineinblickt, für den iſt es nur ein Schritt von dieſen göttlichen Ordnungen zu den höheren, die uns Chriſtus offenbaren will; wer aber darin nur etwas natürlich-menſchliches erblickt, das keinen höheren Sinn und Werth hat, für den iſt zwiſchen ihnen und dem, was ſie uns deuten ſollen, eine unüberſteigliche Kluft befeſtigt. Darum konnte Chriſtus als Prüfſtein für die Empfänglichkeit des Volkes hinweiſen auf das Buch der Naturoffenbarung Gottes. Wer die Augen nicht aufthun wollte, darin zu leſen, dem fehlte es auch an jedem Organ für die höhere Offenbarung, die Chriſtus zu bringekommen war.

Iſt es doch mit dem zweiten Buche der Offenbarung, das Gott der Menſchheit in ihrem Kindesalter in die Hände gab, nicht anders. Ich rede von dem Buche des Geſetzes im A. T. Mit den Schriftkundigen hat der Herr anders geredet, als mit dem ungelehrten Volke. Er hat ſie auf Moſes und die Propheten verwieſen, die von ihm gezeugt haben. Glaubten ſie ihren Schriften nicht, wie ſollten ſie ſeinen Worten glauben? (Joh. 5, 47.) Darum ſagt er, der Moſes, auf welchen ſie ihre Hoffnung ſetzten, werde ſie einſt verklagen vor ſeinem Vater (Joh. 5, 45). Das Wort der heiligen Schrift A. T.'s wurde ihnen zum Gericht, wie dem Volk das Wort der Uroffenbarung in den Gleichniſſen. Denn auch dieſes Wortes Schrift hat uns das N. T. im Gleichniß gedeutet, wenn es redet von dem vollkommenen Sühnopfer Chriſti (Hebr. 10, 12) und von dem Dankopfer, zu dem wir uns ſelbſt darbringen ſollen (Röm. 12, 1), von dem ewigen Hohenprieſterthume Chriſti (Hebr. 4, 14. 15) und von dem prieſterlichen Dienſt ſeiner Sendboten (Röm. 15, 16), von dem Tempel Gottes, der ſich aus lebendigen Bauſteinen erbaut, in dem die Gläubigen dienen als ein heiliges Prieſterthum (1. Petr. 2, 5), in dem Gott ſelber Wohnung macht im Geiſte (Eph. 2, 22), wie in jedem einzelnen (1. Cor. 3, 16. 17), von der geiſtlichen Beſchneidung, die in der Ablegung des ſündhaften Fleiſches beſteht (Col. 2, 11—13) und von der Reinigung der Herzen, die im höheren Sinne die Reinigkeitsgeſetze des Alten Bundes erfüllt (Marc. 7, 15), von dem Oſternhalten im Geiſt und in der Wahrheit (1. Cor. 5, 7. 8), und von Jeruſalem der Freien, die unſer aller Mutter iſt (Gal. 4, 26). Liegt die Sache hier nicht gerade ſo, wie bei jener Uroffenbarung Gottes, auf welche die Gleichniſſe hinweiſen? So gut wie die heiligen Ordnungen Iſraels vorbildlich waren, ſo gut ſind es die Ordnungen, die Gott in die Natur und in das Menſchenleben gelegt hat. Wer dieſe nicht verſteht, verſteht auch jene nicht, und wer ſie beide nicht verſteht, der iſt auch unempfänglich für die Offenbarung Gottes in Chriſto. Wer in jenen vorbildlichen Ordnungen nichts weiter ſieht, als die äußeren Ceremonieen eines beſchränkten und überwundenen Religionsglaubens, der kann freilich auch das Evangelium Jeſu Chriſti nicht verſtehen, der des Geſetzes Ende nur darum iſt, weil er es erfüllt hat. Darum haben ſie mit der Ehrfurcht vor den Opfern des Alten Bundes auch das vollkommene Opfer Chriſti weggeworfen, mit ſeinem Prieſterthum auch das Prieſterthum der Gläubigen und mit ſeinem vorbildlichen Tempelinſtitut auch die ſelige Wahrheit von dem Wohnen Gottes unter ſeinem Volke. Und gerade ſo iſt es mit jenem Buch der Naturoffenbarung Gottes. Wer dafür keinen Sinn hat, für den bleibt auch das

Buch der Gleichniſſe ein verſchloſſenes Buch und die Geheimniſſe des Himmelreichs bleiben ihm Geheimniſſe.

Unſere Betrachtung führt uns endlich auf eine Reihe von Gleichnißerzählungen, die wir im engeren Sinne Parabeln zu nennen pflegen, obwohl wie bemerkt, dies nicht die neuteſtamentliche Faſſung dieſes Begriffs iſt. Dieſe 18—20 Erzählungen in den Reden Chriſti, die bald nur ſkizzenhaft entworfen, bald aufs Detaillirteſte ausgeführt ſind, unterſcheiden ſich aufs Beſtimmteſte von den bisher beſprochenen Gleichniſſen dadurch, daß ihnen nicht ein ſtehendes Verhältniß, ein nothwendiges Geſetz zum Grunde liegt, ſondern ein einzelnes Ereigniß, das unter ganz concreten Verhältniſſen vorgegangen; nicht alſo das, was immer und überall geſchieht, ſondern das, was einmal unter beſtimmten Bedingungen geſchehen iſt, zum Darſtellungsmittel für eine höhere Weisheit benutzt wird[1]). Ihre Bedeutung hat Chriſtus faſt überall ſelbſt angedeutet. Nur bei den Gleichniſſen vom verlorenen Sohn, und vom reichen Mann und armen Lazarus fehlt jede derartige Andeutung und das liegt wohl daran, daß jede derſelben eigentlich eine doppelte Anwendung erleidet; denn die erſtere (Luc. 15, 11—32) zeigt nicht nur die barmherzige Sünderliebe Gottes, ſondern warnt zugleich vor dem ſelbſtgerechten Scheelſehn auf die Gnade, die dem Nächſten widerfährt und die zweite (Luc. 16, 19—31) warnt nicht bloß vor den Gefahren des Reichthums, ſondern zugleich vor dem Gottverſuchen, das immer neue Zeichen fordert und des geordneten Heilsweges ſich nicht bedienen will. Eine derartige doppelte ja eigentlich dreifache Beziehung hat auch die Parabel vom königlichen Hochzeitsmahl (Matth. 22, 1—14); denn ſie ſchildert das Schickſal derer, welche die Einladung zum Himmelreiche verſchmähen, derer welche ſich an den Boten des Himmelreiches vergreifen, und derer, welche zwar kommen wollen, aber ſich nicht recht dazu bereiten. Allein der Herr hat ſelbſt alle dieſe drei Beziehungen zuſammengefaßt unter den Ausſpruch: Viele ſind berufen, aber wenige ſind auserwählt. Die Art, wie Chriſtus ſonſt im Einzelnen die rechte Anwendung andeutet, iſt eine ſehr verſchiedene. Bei der Parabel vom Schatz im Acker und von der köſtlichen Perle (Matth. 13, 44—46) ſagt er unmittelbar, daß es ſich dabei ums Himmelreich handle; die Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum (Luc. 13, 6—9) ſchließt ſich ſo unmittelbar an die Warnung vor dem Gerichte an, welches der Langmuth Gottes über den unbußfertigen Sünder endlich ein Ende macht, daß ſeine Beziehung hierauf nicht mehr zweifelhaft ſein kann. Bei andern geſchieht es durch einen allgemeinen Denkſpruch am Schluſſe der Parabel. So heißt es nach der Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1—16), welche lehren ſoll, daß der Lohn im Himmelreich nur einer und ein gleicher ſei: „Alſo werden die Letzten die Erſten und die Erſten die Letzten ſeln", ſo nach der Parabel von den anvertrauten Centnern (Matth. 25, 14—28), welche lehrt, daß nur die treue Verwerthung der von Gott verliehenen Gaben im Himmelreiche belohnt werden kann: „Wer da hat, dem wird gegeben; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, was er hat". Bei andern wieder weiſt Chriſtus

[1]) Das Schwanken der Zahl beruht lediglich darauf, daß einige Gleichniſſe (vom großen Abendmahl und von den anvertrauten Centnern) in ſo verſchiedener Geſtalt vorkommen, daß es zweifelhaft iſt, ob hier nicht in die eine der beiden Recenſionen noch eine andere Parabel mit verwoben iſt. Dagegen können Gleichniſſe, die die erzählende Form haben, aber doch ein ſtehendes Geſetz darſtellen (vom vierlei Acker, Unkraut unter dem Waizen Matth. 13, Hausbau Matth. 7), hier nicht hergerechnet werden. Umgekehrt hat die Parabel vom unverſchämten Freunde (Luc. 11) mehr die Geſtalt einer Vergleichung, gehört aber doch ihrem Inhalte nach durchaus in dieſe Reihe.

unmittelbar auf den Punkt hin, in welchem das Lehrhafte liegt. So ſagt er nach der Parabel vom thörichten Reichen (Luc. 12, 16—21), der ſeine Schätze, auf die er ſich verlaſſen, über Nacht verlaſſen muß: „Alſo ergeht es, wer ihm Schätze ſammelt und iſt nicht reich in Gott"; und nach der vom Phariſäer und Zöllner (Luc. 18, 9—14): „Ich ſage Euch, dieſer ging hinab gerechtfertigt in ſein Haus vor jenem; denn wer ſich ſelbſt erhöhet, der ſoll erniedriget werden und wer ſich ſelbſt erniedriget, der ſoll erhöhet werden". So heißt es am Schluſſe der Parabel von der armen Wittwe, die durch ihr unermüdliches Flehen ſelbſt den hartherzigen Richter bezwang (Luc. 18, 2—8): „Höret, was der ungerechte Richter ſagt. Sollte aber Gott nicht auch erretten ſeine Auserwählten, die zu ihm rufen Tag und Nacht"? und ähnlich am Schluſſe der Parabel von dem Freunde, der ſich durch die Zudringlichkeit des Freundes endlich erweichen ließ: „Und ich ſage euch auch: Bittet, ſo wird euch gegeben, ſuchet, ſo werdet ihr finden, klopfet an, ſo wird euch aufgethan" (Luc. 11, 5—8). Ja er macht wohl auch unmittelbar die Anwendung auf die Zuhörer. So heißt es am Schluſſe der Parabel vom Schalksknecht, bei dem die Schuldverlaſſung wieder rückgängig gemacht wurde, weil er ſeinem Mitknecht die viel geringere Schuld nicht erlaſſen wollte (Matth. 18, 23—35): „Alſo wird euch mein himmliſcher Vater auch thun, wenn ihr nicht vergebet von Herzen ein jeglicher ſeinem Bruder ſeine Fehler". Und nachdem er den ſchriftgelehrten Frager ſelbſt aus der Parabel vom barmherzigen Samariter ſich die Frage hatte beantworten laſſen, wer ſein Nächſter ſei (Luc. 10, 30—37) ſprach er: „So gehe hin und thue desgleichen". Auch ſonſt hat der Herr die Zuhörer ſelbſt die Anwendung der Parabel machen laſſen und zwar beſonders gern da, wo dieſelben ſich auf ganz beſtimmte Perſonen beziehen. Als der Phariſäer Simon, der die Gnade noch nicht am eigenen Herzen erfahren halte, den Herrn mit kalter Höflichkeit bei ſich aufnahm und über die Sünderin murrte, die ihm in überfließender Liebe die Dankbarkeit für die ihr gewordene Sündenvergebung bewies, erzählte er ihm die Parabel von den beiden Schuldnern und ließ ihn ſelber urtheilen, daß der am meiſten liebe, dem am meiſten geſchenkt ſei (Luc. 7, 41—43). Und als er den Hohenprieſtern und Aelteſten die Parabel von den beiden ungleichen Brüdern erzählte, ließ er ſie ſelbſt erklären, daß nur der den Willen des Vaters wirklich gethan habe, in welchem er im Gegenſatz zu ihnen ſelbſt die Zöllner und Sünder abgebildet hatte (Matth. 21, 28—31).

Allein dieſe Andeutungen haben nicht ausgereicht, um alle Schwierigkeiten und Differenzen in der Erklärung der Parabeln zu entfernen. Der Grund davon liegt zum Theil in der eigenthümlichen Verſchiedenartigkeit der Lebensgebiete, aus denen die Parabelerzählungen entlehnt ſind. Zuweilen nämlich ſind ſie aus Verhältniſſen entnommen, welche, wie wir aus den ſonſtigen Bilder- und Gleichnißreden Chriſti wiſſen, an ſich ſelbſt ſchon etwas vor- oder ſinnbildliches haben. So liegt der Parabel vom verlorenen Sohn die Idee der Gotteskindſchaft zu Grunde, den Parabeln vom Schalksknecht und von den beiden Schuldnern die Analogie des menſchlichen Schuldverhältniſſes mit der Sündenſchuld des Menſchen vor Gott, den Parabeln vom Schatz im Acker und von der köſtlichen Perle die Beziehung auf die himmliſchen Schätze und auf die Perlen, mit denen Chriſtus auch ſonſt das Heiligſte und Höchſte des Menſchen bezeichnet hat (Matth. 7, 6). So liegt der Parabel vom königlichen Hochzeitsmahle das Bild zum Grunde, wonach die Seligkeit des Himmelreichs mit einem Gaſtmahl und mit der Hochzeitsfreude verglichen wird, wie wir denn auch in dem hochzeitlichen Kleide des zweiten Theiles die ſinnbildliche Bedeutung der Kleider begegnen; und der Parabel von den anvertrauten

Centnern das Gleichniß von den Haushaltern Gottes. In ſolchen Parabeln, wo am ſtärkſten durch die bildliche Hülle der Erzählung die Beziehung auf das höhere Lebensgebiet hindurchſcheint, kann es uns am wenigſten wundern, wenn einzelne Züge des Abgebildeten ſich bereits in die Darſtellung des Bildes hineinmiſchen. Denn wenn dort der Gaſt, der das hochzeitliche Kleid nicht anhat, und hier der Knecht, der die anvertrauten Pfunde nicht durch Arbeitſamkeit vermehrt hat, gebunden und in die äußerſte Finſterniß geworfen wird, ſo geht dieſer Zug offenbar aus dem Bilde in die Anwendung über. Ja wir haben eine derartige Parabel, welche offenbar einen allegoriſirenden Charakter hat, weil ihre einzelnen Züge nicht ſowohl der lebendigen Wirklichkeit entnommen, als vielmehr in Analogie mit den concreten Verhältniſſen, auf die ſie ſich bezieht, abſichtsvoll erdichtet und zuſammengeſtellt ſind. Es iſt die Parabel von den rebelliſchen Weingärtnern, an deren Schluß der Herr die blutbefleckte Hierarchie ſich ſelbſt ihr Urtheil ſprechen läßt (Matth. 21, 33—46). Zwar liegt auch der Parabel von den Arbeitern im Weinberge und von den ungleichen Brüdern das Gleichniß vom Weinberge zu Grunde, aber hier erſcheint es auf Grund eines bekannten altteſtamentlichen Bildes (Jeſ. 5) in ausdrücklicher Beziehung auf das Gottesreich in Iſrael. Zwar liegt auch der Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum das Gleichniß vom Baum mit ſeinen Früchten zum Grunde, allein hier erſcheint es in ausdrücklicher Beziehung auf die von allen Propheten geforderten Früchte der Buße. Und wenn nun endlich der Herr des Weinbergs ſeinen eingeborenen Sohn ſendet, um die Früchte zu verlangen und die Weingärtner ihn tödten, ſo liegt die allegoriſche Deutung auf den eingeborenen Sohn Gottes unmittelbar nahe, wie denn auch Chriſtus in den folgenden Worten ſelbſt die Anwendung auf den vorliegenden Fall macht.

Dieſes übrigens durchaus vereinzelte Beiſpiel hat nun die Ausleger ermuthigt, ihren Witz in der allegoriſirenden Ausdeutung der Parabeln auch da zu zeigen, wo dieſelbe in keiner Weiſe motivirt iſt. Hie und da kann eine ſolche durchaus unſchädlich ſein, ja für die praktiſche Anwendung höchſt fruchtbar werden. So hat wohl ſchon jeder von uns von der Kanzel herab die liebliche Deutung des barmherzigen Samariters auf Chriſtum gehört, der ſich des Menſchen erbarmt, nachdem er unter die Hände des Mörders von Anfang gefallen. Nur muß man nicht meinen, damit den Sinn bezeichnet zu haben, in dem der Herr dieſe Parabel geſprochen, da er ſich ſelbſt ja, wie wir ſahen, darüber ganz anders erklärt hat. In andern Fällen aber verwickelt dieſe Art der Parabelauslegung in unnöthige Schwierigkeiten. Deutet man z. B. wie ſo oft geſchieht, den Bruder des verlorenen Sohnes von dem fromm gebliebenen Menſchen, ſo iſt es unbegreiflich, wie demſelben ein ſolches Wort voll prahleriſcher Selbſtgerechtigkeit und häßlichen Neides in den Mund gelegt werden kann und deutet man die Arbeiter im Weinberge von den treuen Dienern im Gottesreiche, ſo iſt es unerklärlich, wie die bewährteſten unter ihnen ſo lohnſüchtig murren können, weil ſie vermeintlich nicht genug bekommen. Alle Schwierigkeiten fallen aber fort, ſobald wir erwägen, daß dies nicht allegoriſche Perſonen ſind, ſondern wirkliche Menſchen, wie ſie überall vorkommen in den Verhältniſſen, aus denen der Herr die Parabelerzählung entlehnt hat. Ebenſo entſteht in der Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum, wenn man die drei Jahre, welche der Baum keine Frucht getragen hat, auf die drei Amtsjahre Chriſti deutet, die Schwierigkeit, daß nun doch die Strafe über das unbußfertige Iſrael nicht nach dem Ende des vierten Jahres hereingebrochen iſt. Die Sache iſt die, daß die Parabel eben keine Allegorie iſt und der Feigenbaum nicht das unbußfertige Iſrael, ſondern daß die Parabel nur die allgemeine Wahrheit

beſtätigen ſoll, die der Herr unmittelbar vorher ausgeſprochen. Am folgenſchwerſten wird dieſer Irrthum bei der Parabel von den zehn Jungfrauen, die der Herr ſelbſt vollkommen ausreichend erklärt hat, wenn er am Schluſſe ſagt: Darum wachet; denn ihr wiſſet weder Tag noch Stunde, in welcher des Menſchen Sohn kommen wird (Matth. 25, 13). Allein, weil auch hier, um die Beziehung auf die Wiederkunft Chriſti nahe zu legen, die Erzählung einem Gebiete entnommen iſt, welche an das bekannte Gleichniß von Chriſto als dem Bräutigam erinnert, ſo hat man dieſe Parabel vielfach allegoriſch gedeutet und ſich dadurch in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt. Denn wenn die klugen Jungfrauen die treuen und die thörichten die untreuen unter den Gläubigen ſind, ſo iſt es ebenſo ſchrift- als naturwidrig, daß auch die Treuen von der Wiederkunft des Herrn im Schlafe betroffen und dennoch ſelig werden, wie daß die Untreuen trotz der Erkenntniß ihrer Sünde und trotz ihres ſehnſüchtigen Verlangens keinen Einlaß mehr finden. Die heilige Schrift kennt keinen ſeligmachenden Glauben, der nicht die Wachſamkeit zur nothwendigen Frucht hätte und weiß von keiner Zurückweiſung derer, die irgend noch nach dem Heile verlangen. Gläubige und hochbegabte Schriftausleger haben ſich durch dieſe vermeinten Schwierigkeiten bewegen laſſen, die Parabel von einer andern Wiederkunft und einem anderen Gerichte zu deuten, als dem, welches die heilige Schrift allein kennt. Und doch ſchwindet jede Schwierigkeit, ſobald wir uns einfach an die Auslegung des Herrn halten und erkennen, daß das Einſchlafen der klugen Jungfrauen und das Zuſpätkommen der Thörichten nur dem Bilde angehört, das die ganze Größe der Gefahr und die ganze Schwere der Entſcheidung abbilden ſoll, um die dargeſtellte Nothwendigkeit der Wachſamkeit recht eindrücklich zu machen.

Aber auch noch eine andere Ungleichartigkeit der Parabeln beruht auf der Wahl des Gebietes, aus dem der Stoff derſelben entnommen iſt, und auch dieſe hat der Auslegung Schwierigkeiten bereitet. Es giebt ſolche, die ihren Stoff aus einem ſo nahe verwandten Gebiete entlehnen, daß ſie als bloße Beiſpiele für die damit bedeutete Wahrheit erſcheinen. In der Parabel vom Phariſäer und Zöllner tritt bereits die Demuth und der Hochmuth vor Gott unmittelbar hervor, der barmherzige Samariter iſt ein lebendiges Beiſpiel der Nächſtenliebe, die Erzählungen vom reichen Mann und armen Lazarus ſowie vom thörichten Reichen enthüllen den Betrug des Reichthums unmittelbar. Dagegen giebt es auch ſolche, die einem durchaus heterogenen Lebensgebiet entnommen ſind und es liegt gerade in dieſen Parabeln eine beſondere Ueberzeugungskraft. Aber hier muß vollends jeder Verſuch einer allegoriſirenden Deutung des Einzelnen auf unüberwindliche Schwierigkeiten ſtoßen. Gewiß kann man nicht treffender die Gewißheit der Erhörung, welche das unermüdliche Gebet findet, vorführen, als wenn ſelbſt der ungerechte Richter die Wittwe endlich erhört und wenn ſelbſt dem unverſchämten Freunde der Freund endlich die Bitte erfüllt, weil beidemale der unermüdliche Bitter ihnen überläſtig wird. Allein ſobald man hier das Einzelne allegoriſirend ausdeutet, würde der barmherzige Gott mit dem hartherzigen Richter und der fromme Beter mit dem unverſchämten Freunde verglichen werden. In dieſer Betrachtung liegt denn auch der Schlüſſel zu dem Gleichniſſe, das von jeher den Auslegern die meiſte Schwierigkeit gemacht hat, zu dem Gleichniſſe vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1—9). Der Herr will, wie er ſelbſt es deutlich ausſpricht (Luc. 16, 9), zeigen, wie man den irdiſchen Reichthum im Sinne der wahren Klugheit für die Zwecke der Wohlthätigkeit, die ihren Lohn im Himmel hat, verwenden kann. Er entnimmt aber den Stoff zu ſeiner Geſchichte aus dem Gebiete des weltlichen Lebens, weil wie er ſelbſt ſagt, die Kinder dieſer Welt klüger ſind als die Kinder des Lichts

(Luc. 16, 8) und darum viel geeigneter, das Weſen der Klugheit an ihnen anſchaulich zu machen. Dann aber darf es uns nicht wundern, daß in unſerer Geſchichte die Klugheit ſich im Bunde mit der Falſchheit zeigt, da dieſe ja eben zum Weſen der Welt gehört, in der die Geſchichte ſpielt. Die Deutung des Herrn ſelbſt zeigt ja, daß es ſich nicht um ein Nachahmen dieſer Weltkinder handelt, ſondern um die Anwendung deſſen, was ſie in ihrer ſündhaften Lebensſphäre thun, in einer höheren Sphäre, wo natürlich mit der Sünde auch alle Falſchheit und aller Betrug ausgeſchloſſen iſt. Daß aber der betrogene Herr ſelbſt den ungerechten Haushalter lobt, iſt nur dasſelbe Hineinſpielen der Deutung in die Geſchichte, das wir ſchon bei andern Parabeln beobachteten. Sobald man dagegen, durch das ſonſt übliche Gleichniß vom Haushalter verleitet, eine allegoriſche Deutung der Parabel verſucht, mag man nun unter dem Hausherrn Gott oder den Teufel verſtehen — worüber die Ausleger ſtreiten —, ſo führt die Parabel geradezu auf Widerſinn.

So bleibt uns denn zum Schluſſe nur noch die Frage übrig: Worin liegt der feſſelnde Zauber, die ſieghafte Gewalt dieſer einfachen Erzählungen? In ihrer Kunſtform gewiß nicht; das zeigt ſchon die völlig ſchmuckloſe, vielfach ungleichartige Durchführung derſelben. Vor den Augen unſerer Kunſtkritiker fände kaum eine von ihnen Gnade. Und dennoch fühlt jeder ihre Macht, das Kind, das ſie zum erſten Male hört, wie der Erwachſene, dem es die heimathlichſten Klänge ſind, wenn unſere Sonntagsevangelien dieſe Parabeln uns vorführen. Worin liegt dieſe wunderbare Macht? Es iſt zunächſt die Macht der vollbrachten Thatſache. Jeder von uns kennt dieſe Macht. Jede That nimmt ſich anders aus, ſo lange ſie nur noch ein Gedankending, eine bloße Möglichkeit iſt, ganz anders, ſobald ſie wirklich vollbracht iſt. Da fallen alle Entſchuldigungen und Selbſtbelügungen fort, die That ſteht da in ihrer kahlen, nackten Wirklichkeit. Ein Judas beſchließt mit kaltem Blute den Verrath, aber wie er die That vollendet vor ſich ſieht, da geht er hin und erhängt ſich ſelbſt. Man kann die ſchönſten Worte machen über die Vergänglichkeit des Reichthums und die Unſeligkeit, zu welcher der Dienſt des Mammon führt; aber dieſe kurze Geſchichte von dem reichen Manne, der heut noch herrlich und in Freuden lebte und morgen in der Hölle und in der Qual war, die iſt doch eine Predigt, die noch ungleich gewaltiger einſchlägt. Und jede Hoffnung wurzelt ſich ganz anders feſt im Herzen, wenn ſie erſt einmal Erfüllung, einmal Thatſache geworden iſt. Da ſchwindet jeder Zweifel, jede Beklommenheit. Der Herr hat nicht viel Worte gemacht über die alles umfaſſende Vorſehung Gottes, aber er hat auf die Vögel unter dem Himmel gewieſen, die er ernährt (Matth. 6, 26), auf die Lilien des Feldes, die er kleidet (Matth. 6, 28). Das iſt eine Thatſache. So auch in den Parabeln. Man kann es ſich ſehr hoffnungsvoll ausmalen, wie das Vaterherz dem zurückkehrenden Sohne offen ſteht. Aber wenn nun der verworfenſte Sohn wirklich umkehrt und wirklich die Vaterarme offen findet — es iſt doch etwas anders, wenn man einmal in das Vaterherz geſchaut hat. Das iſt die Macht der Parabelerzählungen Chriſti.

Es iſt aber auch die Macht des Beiſpiels. Wir wiſſen es alle, wie wenig die treugemeinteſten Ermahnungen helfen, wenn ihnen das Beiſpiel nicht zur Seite geht. Die ſchönen Worte des Prieſters und des Leviten von der barmherzigen Nächſtenliebe mögen wir vergeſſen; den Samariter, der den im Blute Liegenden aufhob, vergeſſen wir nicht. Darum konnte Chriſtus ſagen: Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet, gleichwie ich euch geliebt habe (Joh. 13, 34). Das Gebot war ein altes, längſt bekanntes; aber wie Er hatte noch keiner geliebt. Darum war ſein Gebot doch ein neues Gebot. Es iſt nicht

ſchwer, es mit ſchönen Worten zu beweiſen, daß man für das Himmelreich alles dahin geben müſſe, um alles mit ihm zu gewinnen. Aber jener Kaufmann, der um der köſtlichen Perle willen wirklich alles verkaufte — alles was nur ein Kaufmann hat — der predigt es uns doch noch eindrücklicher als alle Worte. — Doch ſelbſt mit dieſer Betrachtung berühren wir noch nicht den tiefſten Punkt, in welchem die Macht dieſer Parabelerzählungen liegt. Nicht jede Thatſache iſt der andern gleich, wenn ſie auch dieſelbe Wahrheit zur Anſchauung bringt. Es ſind die tauſenderlei einzelnen Bedingungen, unter welchen ſich die einzelne Thatſache vollzieht, die derſelben ihre Bedeutung geben. Chriſtus hat gewußt, uns ſolche Thatſachen vorzuführen, wo jeder einzelne Zug in den ſie umgebenden Umſtänden dazu beiträgt, die eigentliche Pointe der Erzählung in das hellſte Licht zu ſetzen. Denken wir an die Parabel vom Phariſäer und vom Zöllner. Es iſt nicht nur, daß dieſer Mann offen ausſpricht, was Tauſende denken, ohne es auszuſprechen, und daß es nun mit dürren Worten vor uns ſteht, dies Muſterbekenntniß des ſelbſtgerechten Hochmuths. Es iſt, daß der Zöllner daneben ſteht mit ſeinem demüthigen Bußgebet, was uns den Phariſäerſinn hier in ſeiner ganzen abſchreckenden Häßlichkeit erſcheinen läßt. Es iſt mit einem Worte der Contraſt, der uns hier das Licht doppelt licht und die Finſterniß doppelt finſter erſcheinen läßt. Sehen wir aber näher zu, ſo beruht die Wirkung der meiſten Parabeln auf einem ſolchen Gegenſatz. Chriſtus erzählt von zwei Schuldnern und von den beiden ungleichen Brüdern. Er ſtellt neben den reichen Mann den armen Lazarus, neben den barmherzigen Samariter den Prieſter und Leviten. Die Arbeiter im Weinberge werden um die erſte Stunde berufen und andere um die elfte, und an die Stelle der Zuerſtgeladenen kommen die Menſchen von den Zäunen und Kreuzwegen. Wieder eine andere Art von Contraſt iſt es, wenn ein ſo beſonders reich geſegneter Mann ſo plötzlich abgerufen wird und wenn dem Feigenbaum, an dem der Gärtner ſchon drei Jahre lang vergebens Früchte geſucht, dennoch eine letzte Friſt geſchenkt wird. Darum eben mußte es ein ungerechter Richter ſein, der durch die Bitte der Wittwe erweicht wird und ein unverſchämter Freund, dem der Freund doch zuletzt ſein Verlangen erfüllte. So muß es gerade der mißgünſtige Bruder ſein, durch deſſen Einrede die Gnade, die dem verlorenen Sohne widerfährt, erſt in ihr volles Licht tritt, und der Schalksknecht, dem tauſend Pfund erlaſſen waren, muß um der hundert Groſchen willen ſein Heil verſcherzen. Und daß jene thörichten Jungfrauen bereits ausgegangen waren dem Bräutigam entgegen; daß ſie nur einſchlafen, nachdem die Verſuchung ſo groß geworden, daß ſelbſt die klugen ihr unterliegen; daß wir ihre Verwirrung ſehen, wie die Botſchaft kommt, daß der Erwartete naht; daß wir ſie noch das Letzte verſuchen ſehen, um ihren Fehler gut zu machen und daß nun dennoch die Thüre verſchloſſen wird und, während die klugen Jungfrauen zur Hochzeitsfreude eingehen, ſie draußen ſtehen bleiben in der dunklen Nacht — das iſt es, was Zug für Zug uns dieſe Erzählung mit ihrer ernſten Mahnung ſo unvergeßlich macht.

Thatſachen ſind es, unvergeßliche Thatſachen, die Chriſtus durch ſich ſelbſt uns predigen läßt. Gerade ſo predigt uns das A. T. durch ſeine unvergeßlichen Geſchichten. Chriſtus ſelbſt hat auf ſie verwieſen, auf Jonas und Salomo (Matth. 12, 39—42), auf Noah und Lot (Luc. 17, 26—29) und ſo haben alle Apoſtel gethan. Als der erſte Märtyrer ſeine Vertheidigungsrede hielt (Apgſch. 7), da hat er faſt nur die Geſchichte des Alten Bundes reden laſſen und als Paulus den Corinthern dieſe Geſchichten vorgehalten, da ſchloß er: Solches alles widerfuhr ihnen zum Vorbilde, es iſt aber geſchrieben uns zur Warnung (1. Cor. 10, 11).

Ein großer Theil des A. T. ist solche vorbildliche Geschichte, im schmucklosen Lapidarstil geschrieben und der große Lehrmeister, der uns dies sein Wort gegeben zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung und zur Züchtigung in der Gerechtigkeit (2. Tim. 3, 16), der hat wohl gewußt, warum dies eine so eindrückliche Lehrart ist. So hat auch Christus in Geschichten gelehrt, erfundenen zwar, aber doch ewig wahren, von denen das Wort des Dichters gilt: Was niemals war, das ist zu allen Zeiten. Er, der Herzenskündiger konnte so erzählen und so lehren. Seine Apostel haben keine Parabeln erzählt, die alten Lehrer der Kirche auch nicht. Neuere Dichter haben es versucht. Ihre Parabeln mögen in kunstmäßiger Form vollendeter sein. An epischer Einfachheit, plastischer Rundung und psychologischer Wirkung haben sie ihre Muster kaum erreicht.

Wir stehen am Ziele. Zwar weiß ich wohl, daß mein Thema keineswegs erschöpft ist. Es ist noch ein Buch des N. T., das nicht nur des Bildlichen voll ist, sondern dessen Bilderrede noch ihre ganz besondern Eigenthümlichkeiten hat, die in unserer bisherigen Betrachtung gar nicht berührt sind, das ist das Buch der Offenbarung Johannis. Der Seher, auf hoher Warte stehend, schaut ebenso in die Vergangenheit wie in die Zukunft. Denn der wahre Prophet weissagt ja nicht irgend welche zufällige Ereignisse, wie der heidnische Wahrsager, sondern er schaut die göttlichen Heilsrathschlüsse, wie sie, von Ewigkeit her gefaßt und von Anbeginn an verwirklicht, hinstreben auf das letzte Ziel der Erfüllung. Darum versenkt er sich in die Vergangenheit seines Volkes, in die Vergangenheit der Heilsgeschichte, die vorbildlich auf die Zukunft hinweist, wie wir erst aus ihr die Gegenwart gedeutet sahen. Und darum versenkt er sich vor allem in die Weissagungen der Vorzeit, darum ist seine Rede so reichlich gesättigt mit der Bildersprache der alttestamentlichen Prophetie, wie kein anderes Buch des N. T. Nur aus ihr ist die Offenbarung Johannis zu deuten. — Aber der Prophet schaut auch in die Zukunft hinein. Er schaut hinein. Damit ist schon gesagt, daß sie in Bildern seinem Geistesauge vorübergeführt wird, daß also auch das prophetische Buch des N. T. nur ein Buch der Bilder und Gesichte sein kann. Aber er schaut sie nicht, wie wir die Welt erblicken, im hellen Mittagslicht der Sonne. Er steht ja auf der Warte, den kommenden Tag zu verkündigen, dessen Morgenlicht noch nicht angebrochen ist. Nur in großen Umrissen liegt die Ferne vor ihm da, in dunklen Massen thürmt sie sich auf, wunderbare, riesenhafte Gebilde gestaltend, für welche die Wirklichkeit kein Maß und keinen Namen hat. Und wie die Nebel wallen das Thal entlang, da schreiten phantastische Gestalten durch das Dämmerlicht, kommend, verschwindend und wieder auftauchend in immer neuer räthselvoller Gestaltung. Nur hie und da leuchtet eine Bergspitze auf, die festeren Umrisse der Ferne enthüllend. Aber im Osten glüht schon das Morgenroth, den Tag der Zukunft verkündend und in seinem Lichte glänzen die Zinnen des himmlischen Jerusalem mit seinen Perlenthoren. Das ist die Bildersprache der Offenbarung Johannis. Aber um diese Bilder zu deuten, ja um auch nur den richtigen Maßstab zu zeigen, mit dem allein man diese Deutung versuchen darf, dazu ist heute nicht mehr die Zeit. Bald zwei Jahrtausende haben daran gearbeitet, diesen Maßstab zu finden und ohne einen Blick auf diese Riesenarbeit läßt sich ihr Resultat nicht verstehen.

H. B. Indem ich meine Betrachtung über das Bildliche im N. T. schließe, beschleicht mich eine Furcht. Ich habe oft und mit Nachdruck gesagt, daß die dem N. T. eigenthümliche Bildersprache kein redneriſcher Schmuck, keine Blüthe der Poesie sei, ich habe ihr eine ernstere, eine heiligere Deutung und Bedeutung vindicirt. Und dennoch wird es nicht wenige unter uns geben, die immer wieder,

wenn ſie ſich in dieſen Reichthum von Bildern und Gleichniſſen verſenken, den Eindruck empfangen, als wehe ſie ein Blüthenduft höchſter Poeſie an und ſie werden mir zürnen, als hätte ich mit kalter Verſtändigkeit eine Blüthenkrone zerpflückt und den Blüthenſtaub von ihren Blättern mit rauher Hand abgewiſcht. Aber ich meine, dem iſt nicht alſo. Der heilige Ernſt neuteſtamentlicher Rede hat freilich mit der Poeſie nichts gemein, ſofern dieſelbe das Schöne an ſich darzuſtellen befliſſen iſt. Aber ſie hat doch etwas, ja ſie hat alles mit ihr gemein, ſofern die Poeſie den Ausdruck ſucht für das Ewigſchöne, für das Ideale. Denn das Göttliche und Himmliſche iſt das Ideale und es kann keine höhere Poeſie geben als die, welche für das Göttliche und Himmliſche den Ausdruck findet im Irdiſchen und Zeitlichen. „Alles Vergängliche iſt nur ein Gleichniß.“ Dies Wort unſers größten deutſchen Dichters gilt ebenſo aller wahren Poeſie, wie es der Bilderrede des N. T. gilt. Denn das war ja auch der tiefſte Sinn aller bildlichen Rede des N. T., wie wir ſie deuteten, daß alles Sinnliche und Irdiſche nur das Sinnbild iſt des Geiſtigen und Himmliſchen, alles Natürlich-menſchliche nur das Gleichniß der ewigen göttlichen Gedanken und das, was einmal geſchehen iſt, nur das Vorbild für das, was allezeit geſchehen ſoll, mit einem Wort, daß das Vergängliche nur Bild und Gleichniß iſt für das Unvergängliche, daß man überall in der realen Wirklichkeit in uns und um uns nur das Ideal ſchaut, aber freilich nicht irgend ein menſchliches Ideal, ſondern das Ideal, wie es im Herzen Gottes lebt und in ſeiner Offenbarung uns zu ſchauen gegeben iſt. Das iſt die göttliche Poeſie, die in der Bilderrede des N. T. webt und waltet und zu deren Verſtändniß ich einen kleinen Beitrag habe geben wollen. Freilich ſchauen wir auch hier nur wie durch einen Spiegel in einem dunklen Wort (1. Cor. 13, 12). Einſt aber werden wir ſchauen von Angeſicht zu Angeſicht. —

Bruchſtücke aus einer Dichtung.

Adolph Wenda war in einem kleinen rheiniſchen Dorfe geboren. Seine Eltern waren ziemlich wohlhabende Ackersleute und gehörten zu den wenig zahlreichen proteſtantiſchen Einwohnern des Ortes. Sie hatten den lebhaften Wunſch, daß ihr Erſtgeborener Adolph ſtudiren möge. Der Vater war noch rüſtig, hoffte auch, unter den jüngern Kindern werde ſich wohl eins finden, dem er einſt mit Zuverſicht ſeine Landwirthſchaft werde übertragen können. Bis dahin, daß dies nöthig werde, hoffte er ſeinen Adolph durch die theuern Jahre der Schule und Univerſität gebracht zu haben. Die ſchnelle Entwickelung Adolphs rechtfertigte bald die Pläne des Vaters. Alles Lernen wurde dem Knaben wunderbar leicht. Als er zehn Jahre alt war, war er der Dorfſchule entwachſen und der Vater brachte ihn in das Gymnaſium der benachbarten Stadt. Dieſe erſte große Veränderung in dem Leben des Knaben fiel glücklicher Weiſe in die ſommerliche Zeit. Der kleine Sertaner wanderte jeden Morgen mit ſeinem Torniſter auf dem Rücken durch die grünenden Felder hin zu der Stadt, die ihren anfänglich ſo chaotiſchen Charakter immer mehr verlor, und hin zu dem rieſigen Schulgebäude, das Wenda's eigentliche Heimath geworden war und immer mehr wurde. Jeden Abend wanderte er, noch voll von den Eindrücken, die er in der Klaſſe empfangen, in ſein elterliches Haus zurück.

Bei dieſer Lebensweiſe gedieh der Knabe nicht nur körperlich vortrefflich, ſondern der merkbare Contraſt zwiſchen der Schulerziehung mit ihrer jeweiligen Strenge und ſtarren Regelmäßigkeit und dem freien Leben in der Natur und am häuslichen Heerd erhielt auch die Seele friſch und bewahrte ihn vor der Erſchlaffung und dem Hinbrüten, welches die unbeſchäftigten, ohne ſtraffe Zucht aufwachſenden Kinder des Landmannes ſo oft verdirbt.

Seltſamer Weiſe entwickelte ſich in jener Zeit in dem Knaben auch ein Zug, der ſich ſonſt ſelten in dem rheiniſchen Charakter findet, ich meine einen ſtarken Sinn für die poetiſche Seite des Naturlebens. Wenn er, der Schule den Rücken wendend, den Bergen ſich näherte, welche den Rhein entlang in mäßiger Höhe in überſichtlichen, abgerundeten Formen ſich hinziehen und wenn dann das Abendroth dieſe Berge vergoldete und ſich in den ſtillen Fluthen des Stromes noch ſchöner wiederſpiegelte, ſo vergaß er oft Alles, was ihn ſonſt beſchäftigte, vergaß auch der Heimkehr in ſein elterliches Haus; und wenn ihn dann ſein Vater fand, wie er da in Träumen verſunken ſaß und wunderliche Laute faſt unbewußt ſummte, da ſchalt er ihn wohl einen achtloſen thörichten Träumer, denn er verſtand das ſeltſame Weſen ſeines Knaben nicht.

Immerhin war es für dieſen ein Glück, daß ſich die Schule nicht auf die Pflege dieſes phantaſtiſchen Zuges in ſeiner Seele einließ, vielmehr überall klare, präcis gefaßte, zweckgemäße Leiſtungen von ihm forderte. Durch die Durchführung dieſer Forderung gewann die Schule in der That den Sieg über jenen Hang und der wachſende Erfolg, den Wenda in ſeinen ſchulmäßigen Leiſtungen von Klaſſe zu Klaſſe hatte, erweckte in dem gutbegabten Knaben auch ein geſteigertes Intereſſe an dem Material des Unterrichts. Kein Gegenſtand der Schule war von dieſem ſeinem Intereſſe ganz ausgeſchloſſen, vorzüglich aber war es die Geſchichte, welche ihn anzog, freilich nicht die Geſchichte der Kriege, Schlachten und Thronwechſel, wenigſtens ſchien ihm dieſe Seite der Hiſtorie ſchon bald von geringer Bedeutung zu ſein, wohl aber die Geſchichte der Literatur, der Künſte, der Wiſſenſchaften, des Glaubens ꝛc. Doch war es innerhalb dieſer Lieblingsſtudien noch eine beſtimmte Art der Behandlung, welche er verlangte, um völlig befriedigt zu ſein. Alle Thatſachen der Culturgeſchichte wollte er ſich nämlich in abgerundete Bilder bringen, ſie alle ſollten in dem Rahmen eines Menſchenlebens Form und Beſeelung erhalten. Fand er ſolche ideale, reich und zugleich einheitlich geartete Charaktere nicht ſchon in dem Vortrage des Lehrers oder in ſeinen Büchern, ſo raſtete er nicht eher, bis er ſich mit Hülfe ſeiner Phantaſie aus den zerſtreuten Zügen eines künſtleriſchen oder wiſſenſchaftlichen Gebietes ein Ganzes gebildet hatte, das er wie ein perſönliches Weſen aus ſich herausſetzen und anſchauen konnte. Dem Bedürfniſſe einer ſolchen Abrundung hatte allerdings ein Zwiefaches ſeinen Urſprung gegeben, nicht allein ſeine eigenthümliche Geiſtesanlage, welche aller Denkvermittlung abhold, in einem einzigen Blicke das Ganze anzuſchauen ſuchte, ſondern auch der von der Schule geweckte Sinn für die Vollendung der Form.

So lange Wenda noch auf der Schule war, konnte die nachtheilige Wirkung ſeiner Manier zu arbeiten noch nicht ſonderlich hervortreten. Vielmehr glänzte er faſt in jeder Beziehung und im Schlußexamen erlangte er durch ſeine improviſirten Leiſtungen zu wiederholten Malen das Lob des ſtrengen Schulraths. Den Glanzpunkt ſeines ganzen Schullebens aber bildete der letzte Act desſelben, der Tag, an welchem Wenda im Namen ſeiner mitabgehenden Genoſſen die deutſche Abſchiedsrede halten mußte. Der Vater und die Mutter, ſowie die Honoratioren ſeines Geburtsortes ſaßen unter den Zuhörern. Wenda hatte das dem Baco zugeſchriebene

Wort: Knowledge is power. (Bildung iſt Macht) zum Gegenſtande ſeiner Rede erwählt. Wie es ſeiner Art gemäß war, ging er nach einer brillanten Einleitung zu einem Lebensbilde über, in welchem er die Wahrheit ſeines Satzes anſchaulich machen wollte. Jener große wunderliche Kirchenfürſt Gregor VII. war es, der den Hintergrund des Bildes ausmachte. Mit der lebendigſten Phantaſie entrollte er vor den Augen der Verſammlung den Lebensgang dieſes Mannes, der, ein Sohn eines armen Handwerkers, durch raſtloſen Fleiß groß in dem mönchiſchen Wiſſen ſeiner Zeit und bald der weiſeſte Berather der Päpſte, ja ſelbſt zu ſeiner Zeit König der Könige wurde. Wo Wenda in ſeiner Darſtellung von der Geſchichte nicht unterſtützt wurde, da ſchöpfte er aus dem Eigenen, und was in dem Schickſal Gregors die Machtloſigkeit der Kenntniſſe eher zu beweiſen ſchien, als ihre Allmacht, das erwies ſich in Wenda's Auffaſſung doch als das Zeichen einer Stärke, die ſogar im Unterliegen noch ſiegt. Und als er nun zum Schluſſe kommend ſeine eigenen Vorſätze für die Zukunft entwickelte, da wurden die Rhythmen ſeiner Sätze lebendiger und beweglicher, als vorher, ſeine Stimme melodiſcher, als je. Die ganze Verſammlung fühlte lebhafte freudige Theilnahme für den ſchönen jungen Mann, der in ungebrochener Hoffnung die Ideale ſeines Lebens ſchilderte. Am tiefſten aber waren die Eltern Wenda's ergriffen von der Rede. Sie ahnten in ſeinen Worten ein Stück der Zukunft, das mit ſeinem Glanze auch ihr unſcheinbares Leben hell erleuchten werde und ſahen ihren Sohn ſchon im Geiſte, getragen von der Achtung der Welt, in wohlverdientem Beſitz von Ehre, Ruhm und Glück.

Als Wenda ſeine Abſchiedsbeſuche bei den Lehrern der Anſtalt machte, berührten faſt Alle mit dem Ausdruck ihres Wohlwollens für den abgehenden Zögling die letzte Rede; nur der ehrwürdige Director legte in dieſe Erwähnung noch einen anderen Sinn und einen anderen Ton, als den der Anerkennung und Freude. Die wahrhafte Erkenntniß und Bildung, ſagte er, ſei oft machtlos und zwar nicht nur dann, wenn ſich eine falſche, aber klügere Bildung das Regiment gewaltſam angeeignet habe, ſondern auch ſonſt wohl; die rechte Bildung habe es ja nicht an ſich, nach Macht zu ſtreben, wenn man nicht etwa den ſtillen innern Einfluß darunter verſtehe, den das Bewußtſein der rechten Ueberzeugung gebe. So und ähnlich redete der Director dem Jüngling zu, aber er hatte dabei das Gefühl, daß der Verſuch, dieſen umzuſtimmen, wenigſtens vorläufig umſonſt ſei. Gewiſſe Wahrheiten werden erſt mit der Zeit verſtändlich; die Jugend vertraut immer ſo gern der umſchaffenden Wirkſamkeit geiſtiger Kräfte, ſowohl in der Natur als in der bürgerlichen Geſellſchaft; das Alter dagegen iſt durch ſo viele vergebliche Anläufe abgeſchreckt und überzeugt, daß die Natur und die Wirklichkeit des Lebens mächtiger ſei, als die reformluſtige Jugend mit ihrem aufbrauſenden Muth.

Aehnliche Gedanken ſtiegen auch wohl in der Seele Wenda's auf, als er nach einem Grunde ſuchte, weshalb die Bedenken ſeines Directors, den er im Uebrigen zu achten gewohnt war, ſo wenig Einleuchtendes für ihn hatten. Hätte er ſeine Empfindungen in jenem Zuſtande genauer unterſucht, ſo würde er noch wohl einen andern und zwar den Hauptgrund in ſeinem Hochmuth gefunden haben.

Die Zwiſchenzeit bis zum Anfange der akademiſchen Studien verbrachte Wenda in dem elterlichen Hauſe. Zu keiner der vier Fakultäten trieb ihn eine entſchiedene Vorliebe, welche in der Regel die unbewußte Aeußerung der Anlage iſt. Auch dieſe Unbeſtimmtheit ſeiner Neigung, ſein Schwanken namentlich zwiſchen Theologie und Philoſophie wußte er zu erklären. „In wem viel zu entwickeln iſt", ſo citirte er, „der wird erſt ſpät entwickelt". Doch konnte er ſeine Unbehaglichkeit darüber, daß er einem ſo wichtigen Lebensabſchnitt ohne beſtimmte Zwecke gegenüberſtehe,

nicht bergen. Sie war ſo groß, daß er ſelbſt ſeine poetiſche Freude an der Natur in dieſer Ferienzeit nicht wieder fand, und wenn er in dem ſchönen, romantiſch gelegenen Weinberg ſeines Vaters ſich erging, von wo er in den Spiegel des Rheins und weithin in die lachende Ebene ſchauen konnte, ſo war es leicht zu bemerken, daß ihn eine Unruhe beſchäftige, die wichtiger war, als alle Reize der Natur. Erſt der ſehr dringend ausgeſprochene Wunſch der Eltern, ſich dem geiſtlichen Beruf zu widmen, machte ſeinem Grübeln ein Ende. Das Bild der Theologie trat vor ſeine Seele, lebhaft, ausgeſchmückt mit wahren und falſchen Attributen ſeiner Phantaſie. Sein Entſchluß war gefaßt.

Da die Ordnung der Fakultät beſagte, die Einleitung ins A. Teſt. bilde paſſender Weiſe den Anfang der theologiſchen Studien, ſo glaubte er zunächſt über dieſen Zweig ſeines Faches eine Vorleſung hören zu müſſen. Er traf einen Profeſſor, deſſen Vortrag ohne Leben und Wärme, deſſen Perſönlichkeit unbedeutend war, der aber durch ausgebreitete Kenntniſſe, ſcharfſinnige Kritik und redlichen Charakter ſich einen bedeutenden Ruf in der gelehrten Welt erworben hatte. Bei dieſem Profeſſor hörte Wenda nun die ihm noch völlig neuen Anſichten über die Grundſchriften der „ſogenannten“ Bücher Moſes, über den Deutero-Jeſaias u. dgl. Es dauerte lange, bis dieſe auflöſenden Meinungen vollen Eingang bei Wenda fanden, denn hartnäckig hatte ſich bei ihm mit den bibliſchen Büchern die Vorſtellung von einheitlichen wohlverbundenen Ganzen, die man nicht zerſtören dürfe, verſchmolzen. Bald indeß traute er ſeinen ſo überlieferten Vorſtellungen nicht mehr; er konnte der kalten, unparteiiſchen Argumentation des Profeſſors nichts entgegenſetzen, was haltbar geweſen wäre, denn freilich dazu hätte es einer Fülle von Kenntniſſen bedurft, die ihm fehlten. In dieſer kritiſchen Lage gab ihm ein theilnehmender Freund den Rath, den Zweifeln weder mit der bloßen Berufung auf die allgemeine Ueberzeugung der Kirche zu begegnen, noch auch auf der andern Seite die Anſichten des Profeſſors als ausgemachte Wahrheiten anzuſehen, ſondern mit aller Beſonnenheit die Zeit zu erwarten, oder vielmehr durch eifrige Studien herbeizuführen, wo er im Stande ſein werde, an den Zweifeln ſelbſt Kritik zu üben. Es gebe genug religiöſen Stoff, welcher bleibe, auch wenn mit dem Glauben an die Ueberlieferung der heiligen Schrift noch mancher andere Satz des Glaubens fallen ſollte.

Da aber zeigte es ſich, daß dieſer gut gemeinte Rath mit Wenda's ſchon corrumpirter Natur nicht harmonirte. Es giebt für den Menſchen verhängnißvolle Zeiten; Zeiten die mehr als andere ſeine ernſte Selbſtbeſinnung, die ganze ſittliche Kraft ſeines Innern in Anſpruch nehmen ſollten, weil in dieſen Zeiten Wohl und Wehe des ganzen Lebens zur Entſcheidung kommt. Ueberſieht man das Leben Wenda's, ſo erkennt man, daß hier eine ſolche bedeutungsſchwere Zeit für ihn gekommen war. Er achtete die Stimme, welche ihm jenen guten Rath gegeben hatte, aber es war ihm unmöglich, ſeine eigene Meinung zur Ruhe zu bringen und durch jahrelange Anſtrengung ſich in den Beſitz eines wiſſenſchaftlichen Rüſtzeugs zu ſetzen, das dann doch vielleicht keine allgemeine Bedeutung gehabt, keinen ſogenannten Fortſchritt der Wiſſenſchaft vermittelt hätte, und von der modernſten Kritik dann desavouirt oder gar ignorirt worden wäre. Unerträglich war ihm dieſer Gedanke, ja er wurde ihm immer unerträglicher, je mehr er nach dem erſten Rauſche eines Anfängers, der allenthalben nur in ſich aufnehmen will, ſich nach Gebieten umſah, wo er ſich eine geiſtige Heimath ſchaffen und ſpäter eine ehrenvolle literariſche Thätigkeit betreiben könne. Wie weit lag ihm da jenes Gebiet der altteſtamentlichen Kritik abſeits, das ſich nur des eingehenden Intereſſes einiger

Wenigen erfreute, während die große Menge ſich mit den Reſultaten allein bekannt machte, und zwar, wie Wenda bemerkte, dann mit beſonderem Vergnügen, wenn dieſe Reſultate für die alte kirchliche Tradition ungünſtig waren. Darum ſuchte er nach intereſſanteren, lebensvolleren Studien. Da bot ſich ihm ein Gegenſtand dar, welcher mit großer Betheiligung faſt aller Gebildeten in die kritiſche Unterſuchung hineingezogen worden war, nämlich die Geſchichte des Lebens Jeſu. Bald ſchien ihm die von Strauß ausgegangene ſogenannte höhere Anſicht von den evangeliſchen Berichten, nach der Alles in einen mythenbildenden Proceß verwandelt wurde, dazu beſtimmt, unter dem Schutze der modernen Philoſophie den Kampfplatz zu behaupten. Während ihm die ehemalige rationaliſirende Methode, den Kirchengiauben zu zerſtören, nur ſchwer eingegangen war, ſo fand er ſich jetzt in der Mythenhypotheſe gleich zu Hauſe, denn ſie ließ ihm eine Möglichkeit, ſeinen phantaſtiſchen Neigungen, ſeinem plaſtiſchen Bildungs- und Kunſttriebe eine Stätte zu bewahren. Dazu kam noch eine Regung ſeines natürlichen Menſchen, wie denn die ſittlichen Gründe, auch wenn ſie kaum bewußt werden, bei der intellectuellen Entwickelung immer mitwirken. So lange nämlich die evangeliſche Geſchichte ihm ais etwas Thatſächliches gegenüber geſtanden hatte, war ihm Manches als gar zu ernſt und beſchränkend erſchienen. Nun er aber die Evangelien zu literariſchen Arbeiten der ſinnenden phantaſirenden Gemeinde gemacht ſah, ſchien ihm der Inhait derſelben auf einmal gar vortrefflich zu ſein, insbeſondere das Evangelium Johannes bewunderte er als den erſten großartigen Typus eines wahrhaft innerlichen religiöſen Lebens. Daß das Leben im Abſoluten das wahre Leben, daß es Licht und Wahrheit ſei, das Leben außer demſelben im Endlichen dagegen Finſterniß und Tod, ſchien ihm nirgend ſo tiefſinnig geſagt zu ſein, als in jenem Berichte. Aber bis in ſein eigenes Gewiſſen reichte dieſe Bewunderung nicht. Nachdem er einmai in jenen Fragen, die zuerſt an die Wahrhaftigkeit ſeines reiigiöſen Lebens geſtellt worden, abgeſprungen und in ſeinem Hochmuth auf andere Gebiete übergegangen war, die nur ſeinen Kopf, nicht ſein ganzes Weſen beſchäftigten, ſo war eine Spaltung der traurigſten Art in ſeinem geiſtigen Sein eingetreten. Während ſich ſein Denken noch mit den edelſten Stoffen beſchäftigte, wurde ſein eigentliches Thun und Treiben von ganz anderen Triebfedern gelenkt. Alle anderen Motive gingen unter im Ehrgeize, ſeine Theologie wurde ein Kopfwiſſen, ſein Leben ein Weltleben voll Egoismus und Selbſtbeſpiegeiung.

Bald aber ahnte er, daß er auch auf dem Gebiete neuteſtamentlicher Kritik nicht wohi literariſch thätig ſein könne, ohne ſich zu mühſamen, weit ausgeſponnenen Studien zu bequemen. Das aber widerſagte ſeiner Natur, welche lieber gleich Früchte der Arbeit genießen wollte. Da kam er denn auf ein Gebiet wieder zurück, das ſchon auf der Schule ihn angezogen hatte, auf die Kirchengeſchichte. Merkwürdig aber war es doch, wie ſich dabei auch wieder die alte Begrenztheit ſeines wiſſenſchaftlichen Arbeitens offenbarte. Es kam ihm auch jetzt nicht auf die Aufſchließung und Ausbeutung der Quellen an, ſondern nur auf die elegante Combination der vorhandenen, zerſtreuten Elemente des hiſtoriſchen Wiſſens. Totalanſichten, raſche Skizzirungen, pointirte Darſtellungen viel bewunderter Charaktere, das war ſeine Stärke. Hierbei kam ihm beſonders ſein glänzender Stil zu ſtatten, blendende Antitheſen durchwirkten ſeine Perioden; manche ſeiner Schilderungen feſſelten wiederum durch einen zarten poetiſchen Hauch jeden Leſer, der für die feinern Nüancen der Sprache einen Sinn hatte.

Zugleich muß ſich unſere Aufmerkſamkeit wieder auf eine andere Phaſe der Bildung Wenda's richten. Die Philoſophie des Unglaubens war allmählich ſo

populär geworden, daß ſich auch die Literaten der Zeit berufen glaubten, endlich die alten Bande der ehrbaren Tradition zu zerreißen. Sie fingen nun an, ſich zu den Schanden und Laſtern, denen ihre Seele bis dahin im Verborgenen nachgehangen, offener zu bekennen, und ſo verſtanden ſie die Wiedereinſetzung des Fleiſches, das ſo lange, wie ſie meinten, geknechtet worden ſei von einer chriſtlichen Ethik, welche ſich über die ſelbſtherrliche Natur eine arge Tyrannei angemaßt habe. Ihren fleiſchlichen Sinn verbargen ſie unter ſublimen Redeweiſen, ihre Gemeinheit unter den edelſten Formen unſerer Sprache, die ſie zum Theil mit dämoniſcher Kunſt handhabten. Die Schriften dieſer Männer, Ausläufer einer am Heiligſten irregewordenen Zeit, bildeten damals einen großen Theil der Lectüre Wenda's, wie faſt aller Studirenden. Es iſt rühmend hervorzuheben, daß Wenda von den ſchlimmſten jener Jungdeutſchen noch entſchieden abgeſtoßen wurde und ihnen weder in ſeiner Lebensweiſe, noch in ſeinen literariſchen Hervorbringungen einen Einfluß beſtimmter Art geſtattete. Aber das freilich verband ihn doch mit Jenen, daß er, ſoweit ſein intellectuelles Leben in Betracht kam, welches er von ſeinem wirklichen Handeln immer mehr zu trennen gelernt hatte, dieſelbe Naturwüchſigkeit, wie jene, anerkannte, alle Auctorität negirte, auch die der ſittlichen Geſetze, als welche für ein Genie, und dafür hielten ſich alle jene Helden, nicht mehr exiſtirten. Man konnte vorausſagen, daß wenn einſt die Zeit kommen werde, wo kein Zwang der wirklichen Verhältniſſe, der bürgerlichen und politiſchen Gemeinſchaft oder ein anderer Zwang ſein äußeres Leben regeln und in Schranken halten werde, alle jene Principien der blaſirten Schar jungdeutſcher Literaten auch bei ihm zur That werden würden.

Vorläufig aber waren noch manche Kräfte thätig, ihn in jener Sonderung ſeines äußeren Lebens von ſeines Herzens Gelüſten feſtzuhalten, und unter dieſen Kräften lagen nicht die geringſten einestheils in den Eltern Wenda's, anderntheils in der Perſönlichkeit eines ältern theologiſchen Profeſſors, der allen Angriffen der Kritik eine unerſchütterliche Ruhe, eine wohlbegründete Beſonnenheit und Frömmigkeit und auch eine reſpectable Dialectik entgegenſetzte. Das friedenvolle, harmoniſche Leben dieſes ſeines Lehrers, deſſen Anſehen von Jahr zu Jahr ſtieg, trug beſonders dazu bei, in Wenda den Entſchluß hervorzurufen, auch der Wiſſenſchaft ſeine Kräfte zu widmen, ein Entſchluß, der ſo erfreulich er war als Beweis, daß Wenda noch eine Ahnung von dem Wohlthuenden eines ſtillen, geweihten Lebens hatte, doch auf der andern Seite unwiderſprechlich zeigte, daß ihm der Zwieſpalt ſeines geiſtigen Lebens, die Unwahrheit ſeiner innern Haltung, ſogar die Fähigkeit der Selbſterkenntniß geraubt hatte. Denn von allem dem, was einen deutſchen Gelehrten ausmacht und ihm eine ſo unſcheinbare und doch ſo tiefeingreifende Wirkſamkeit ſichert, beſaß Wenda nur das Unweſentlichſte, den Vortheil einer ſchönen Darſtellung; aber alles Andere, die ſelbſtloſe und furchtloſe Liebe zur Wahrheit, die unermüdliche, ängſtliche Durchforſchung aller Hülfsmittel und Quellen des beſtimmten Gebietes, die Fähigkeit, auf manche abſeits liegende, oft weit intereſſantere Gebiete und auf manche an ſich erlaubte Freuden zu verzichten, die Beſcheidenheit, nicht mehr wiſſen zu wollen, als man wirklich wiſſen kann, alles dieß war nicht ſeine Weiſe, widerſprach vielmehr auf das Beſtimmteſte ſeiner Eigenthümlichkeit. Dazu kam noch der Umſtand, daß er ſich gerade zu dem theologiſchen Lehramt beſtimmte und ſomit ein Gebiet wiſſenſchaftlich zu lehren ſich vorſetzte, welches zwar ſein theoretiſches Intereſſe beſchäftigte, in der That aber ihm als abgethan und werthlos erſchien, ein Gebiet, deſſen Erforſchung nur einer ethiſchen Geſinnung vollkommen gelingen kann, und deſſen Darſtellung ja für ſolche berechnet

werden muß, die ſich zu dem praktiſchen Dienſt der Kirche befähigen wollen. Es gehörte mit zu den traurigen Folgen ſeiner innern Verblendung, daß er den Widerſpruch nicht erkannte, der in ſeinem Vorhaben lag. Vielmehr glaubte er aus dem Erfolge ſeiner theologiſchen Arbeiten und aus der aufmunternden Begegnung ſeiner Lehrer eine Beſtätigung ſeines Planes entnehmen zu können. Denn obwohl er ſich in ſeinen Studien in der Folge auf einige Hauptgebiete, auf Kirchen- und Dogmengeſchichte zu beſchränken gedachte, ſo erkannte er doch wohl, daß er ſich auf alle Fälle auch für den praktiſchen Kirchendienſt ausrüſten müſſe; und da ein auf alle Studirende berechnetes Examen zu dieſem Dienſte führte, ſo beſchloß er, ſich vor allen Dingen in den Beſitz einer encyclopädiſchen theologiſchen Bildung zu ſetzen. So machte er denn Compendien der Dogmatik und kurzgefaßte exegetiſche Handbücher durch, und als das dritte Studienjahr gekommen war, nahm er auch Theil an den praktiſchen Uebungen im Predigen. Dabei nun glänzte er beſonders, denn alles, was man von einer Predigt, ſo zu ſagen, fordern kann, das konnte er leicht leiſten. Wenn man denken wollte, er habe einen unchriſtlichen Inhait in ſeine Vorträge bringen müſſen, weil er ja längſt den Standpunkt des Offenbarungsglaubens verlaſſen und mit dem pantheiſtiſchen vertauſcht hatte, ſo würde man irren. Er wußte recht gut, daß man ſeine eigenen abweichenden Anſichten in den Predigten nicht gebrauchen konnte. Daher verſetzte er ſich mit der ihm eigenthümlichen Gewandtheit auf den Standpunkt des Chriſten, und weil er durch ſeine Erziehung, durch die Anſchauung von durchgebildeten Chriſten, auch durch ſeine jüngſten theologiſchen Studien recht wohl wußte, wie ſich der gläubige Sinn in der Beurtheilung des Lebens kund giebt, ſo vermochte der Profeſſor, welcher die homiletiſchen Uebungen leitete, ihm keine offenbare Irrlehre nachzuweiſen. Vielmehr trat in Wenda's Predigtverſuchen öfters eine Tiefe, eine Fähigkeit, das Weſentliche des Chriſtenthums herauszufinden, ein Verſtändniß für die Verſuchungen, welche dem geiſtlichen Leben von Seiten der Welt bereitet werden, und Anderes der Art entgegen, daß er auf eine beſonders reiche chriſtliche Erfahrung geſchloſſen haben würde, wenn er nicht aus mehreren Anzeichen erkannt hätte, daß alle dieſe Stücke nur eine angebildete, ungeſunde, künſtliche Affection des Chriſtlichen ſeien. Die fortgehende Unwahrheit, in welcher Wenda mit Bewußtſein verharrte, that ſeinem geiſtlichen Leben den größten Schaden. Von Zeit zu Zeit empfand er ſelbſt etwas davon. Auch die Lobſprüche ſeiner Lehrer machten ihn nur halb froh, und ſelbſt als er das theologiſche Examen mit einem ſo glänzenden Erfolge beſtanden hatte, daß die Examinatoren meinten, ſeit zehn Jahren ſei es ſo gut nicht gemacht worden, fühlte er eigentlich nur darüber eine gewiſſe Freude, daß er nunmehr der enger begrenzten Arbeit, der äußern Regelung ſeiner Studien überhoben ſei und ſich auf die Beſchäftigungen beſchränken dürfe, die ſeiner Neigung am meiſten zuſagten.

Nachdem Wenda noch eine Zeitlang ſeine Studien fortgeſetzt hatte, bewarb er ſich um die Erlaubniß, an der Univerſität Vorleſungen halten zu dürfen. So wurde er unter Beobachtung der vorgeſchriebenen Formen Privatdocent der Theologie.

Seine äußere Lage ſchien ihm alle Sorgen zu erſparen, denn der Vater gab ihm gern und reichlich, was er zu ſeinem Unterhalt bedurfte. Als der Vater aber nun ſtarb, und ein jüngerer Bruder das Grundſtück übernahm, da zeigte es ſich, daß der Antheil des väterlichen Vermögens der auf ihn fiel, ſo unbedeutend war, daß er davon nur noch einige Monate leben konnte. Er hoffte zunächſt auf den Erfolg der Vorleſungen die er angekündigt hatte. Es war eine Honorar-Vorle-

ſung über den 1. Theil der Kirchengeſchichte und eine Gratis-Vorleſung über chriſtliche Kunſtgeſchichte, zu welchen er ſich erboten hatte. Jene wurde von etwa 12 Zuhörern beſucht, zu dieſer drängten ſich etwa 120 aus allen Facultäten. Dieß Mißverhältniß berührte ihn jetzt ſehr unangenehm. Und da von jenen 12 noch zwei wegblieben, ſo konnte er um ſo weniger den Gedanken von der Hand weiſen, auf andere Weiſe ſich Exiſtenzmittel zu ſchaffen. Er hielt nun Vorträge über die neueſte Literatur in Deutſchland und Frankreich, in welchen er hauptſächlich vor den Herren und Damen der vornehmeren Stände die moderne Poeſie darſtellte, den Inhalt der Werke analyſirte und je und dann nach dem Maßſtabe einer dilettantiſchen Philoſophie der Kunſt beurtheilte. Daß er in der Verſammlung auf Verſtändniß im wahren Sinn des Wortes nicht rechnen könne, ſah er bald ein; er befand ſich daher in der Nothwendigkeit, ſeine Vorträge mit pikanten Stellen und vergnüglichen Digreſſionen zu durchflechten. In der That erreichte er dadurch, ſo wie durch die ohnehin ſo meiſterhafte Declamation, welche er ſich durch beharrliche Uebungen zu eigen gemacht hatte, vollkommen ſeinen Zweck, und fand ſomit auf mehrere Jahre ein hinreichendes Auskommen. Freilich wenn er ſich auf ſeine alten Träume beſann, wenn er an ſeine ehemalige deutſche Rede dachte, wurde ihm etwas ſonderbar zu Muthe, er hatte ungefähr die Empfindung eines Menſchen, der geſcheitert iſt und ſich im fremden Lande ein kümmerliches Daſein friſtet. Aber er gewöhnte ſich nach und nach daran, ſeine Anerkennung auch in ſolchen Kreiſen zu ſuchen, die er früher als tief unter ihm ſtehend betrachtet haben würde und ſeine Arbeiten ſo zu betreiben, daß er heute las und ſchrieb, was er morgen vortragen wollte, um einer gemiſchten Geſellſchaft eine anſtändige Unterhaltung zu bieten, ſie auf der Höhe der Zeit zu erhalten und in der Sonne ihrer Lobſprüche ſelbſt eine Weile fröhlich zu ſein.

Einigemal wagte er in dieſen Vorträgen auch politiſche Anſpielungen in dem liberalen Stile der Zeit und fand zu ſeinem nicht geringen Erſtaunen, daß man ihm dieſelben noch höher anrechnete, als die eleganteſten Phraſen ſeiner Kunſtkritik. Dieſen Wink benutzend richtete er ſeine Aufmerkſamkeit mit mehr Eifer als früher auf die politiſchen Verhältniſſe namentlich in Deutſchland und Frankreich. Natürlich entdeckte er überall in dieſem Gebiete Mißſtände und Verkehrtheiten, ſowohl in Bezug auf materielle als auf geiſtige Bedürfniſſe. Dieſe Mißſtände ſuchte er zunächſt zur Würzung ſeiner belletriſtiſchen Vorträge auszubeuten. Seitdem er das zuſammenhängender that, bildete ſich in dem Caſino, wo ſich die fortgeſchrittenſten der Bürger verſammelten, eine Partei für Wenda, die dieſen zwar nicht in ihren Kreis ziehen mochte, aber doch große Hoffnungen für die Zukunft auf ihn ſetzte und durch allerlei kleine Beweiſe von Aufmerkſamkeit, einmal auch durch ein Zweckeſſen, eine Verbindung mit ihm unterhielt.

Als die Polizei in den Zuſammenhang dieſer Ovationen eingedrungen war, und Wenda mit etwas mißtrauiſchen Augen anzuſehen gelernt hatte, da hörte die Politik auf, ein bloßes Unterhaltungsmittel für ihn zu ſein. Indem er ein Gegenſtand ſtaatlicher Ueberwachung wurde, trat er in die Reihe der praktiſchen Oppoſition. Während er ſich bis dahin immer nur als Glied der Univerſitätscorporation gefühlt und nur durch deren Vermittelung mit dem Staate in Verbindung geſtanden hatte, trat er jetzt in den Dienſt einer politiſchen Partei, die hauptſächlich in den verrotteten Zuſtänden des Staates ihren Halt fand. Doch verließ ihn auch in dieſer Lage ſeine Beſonnenheit nicht. Sorgfältig hütete er ſich, durch ſein Verhalten den Geſetzen einen Angriffspunkt zu geben. Wußte er doch innerhalb der geſetzlichen Sphäre Mittel genug, das Staatsweſen zu untergraben. Die Zeitungen

in den Sitzen des Liberalismus zählten ihn zu ihren thätigsten und gewandtesten Mitarbeitern. Daß es ihm dabei an Existenzmitteln nicht fehlte, versteht sich von selbst; er konnte sogar etwas erübrigen, und die größere Sicherheit, mit der er jetzt in der Gesellschaft auftrat, erhöhte noch sein Ansehen und mehrte seinen Einfluß.

Nur aus einem gewissen Respect gegen einen Consistorialrath, der früher sein Lehrer gewesen war, nahm Wenda damals eine Stelle an, welche ihm auch Sonntags zu thun gab. Es war nämlich in einer benachbarten großen Stadt ein Prediger gestorben, und da man nicht gleich einen Nachfolger fand, so wurde Wenda von Mehreren, welche von dem Redetalente des jungen Docenten gehört hatten, ersucht, sonntäglich herüberzukommen und zu predigen. Seine Darstellung war einschmeichelnd und gewinnend genug. Man hörte in seinen Predigten, wenn man dieses Wort gebrauchen darf, nur im Hintergrunde gleichsam und in verhallender Ferne die Schreckensdonner vom Sinai, nur als Folie für die pantheistische Seligkeit des gehobenen Selbstbewußtseins, deren Schilderung eigentlich den Inhalt seiner Reden bildete, einen Inhalt, der merkwürdig genug an das Evangelium Johannis geknüpft wurde. Der Redner mied so sorgfältig alle Polemik gegen den kirchlichen Glauben und wußte die tiefsinnigsten Ausdrücke des christlichen Sprachschatzes so häufig und mit einer solchen Wärme herbeizuziehen, daß eine große Zahl von Zuhörern sich nicht bewußt wurde, welches Geistes Kind der Prediger sei. Von denen, welche es wohl merkten, wandten sich manche mit Unwillen von ihm ab, andere aber wurden inne, daß die Worte des Redners nur der gebildetere Ausdruck der Denkungsart seien, der auch sie schon lange im Verborgenen zugewandt gewesen und sogen begierig das Gift aus seinen Worten, das in ihnen lag.

Zu den Letztern gehörte auch eine katholische Dame, die seit einiger Zeit an einen Kaufmann verheirathet war. Man hätte die beiden Ehegatten füglich als Typen diametral entgegengesetzter Geistesrichtungen betrachten können. Der Mann hatte aus einer sehr einfachen, hausbackenen Erziehung nur diejenige äußere Politur erworben, welche als der unentbehrlichste Zierrath des Lebens gilt. Für die höhern Aufgaben der Wissenschaft, für alle höhern Leistungen der Kunst hatte er auch nicht einmal ein Sensorium, ja selbst in den ordinärsten Elementen derselben bewegte er sich mit Schwerfälligkeit. Was er aber vollkommen verstand, war sein Geschäft. Die kirchliche Ueberlieferung hatte er nie zum Gegenstande eines besonderen Nachdenkens gemacht, seine katholische Ueberzeugung war seit seinem 15. Jahre nicht um das Geringste geändert worden. Glaubenssätze schienen ihm zwar nicht so praktisch wichtig und so unentbehrlich zu sein, als die Kettensätze seines Rechnungsbuches, aber an Gewißheit standen jene diesen nicht nach. In seinem sittlichen Leben befolgte er ohne großen Kampf die Grundsätze christlicher Ordnung und war überhaupt einfach und gerade. Von Höflichkeit, von Zuvorkommenheit, theilnehmendem Eingehen in fremde Persönlichkeiten, vom Tragen der Schwächen Anderer und ähnlichen Dingen hatte er nur die dürftigsten Anfänge in sich entwickelt. Achtung und ein gewisses Gehenlassen war Alles, was er von den Menschen im Leben verlangte und was er selbst zu leisten bereit war.

Seine Frau dagegen hatte eine andere Richtung genommen. Von früher Jugend an war sie verwaist. Es hatte ihr an dem Maaß natürlicher Liebe gefehlt, dessen jedes Kind bedarf, um fröhlich zu gedeihen. Ein wohlhabender Onkel hatte sodann ihre Erziehung übernommen. Er glaubte das Rechte zu thun, wenn er ihre guten Anlagen zu einer möglichst vielseitigen und vollkommenen Ausbildung bringen ließe. Es bemühten sich die tüchtigsten Musiklehrer, sie zu fördern, und

in der That, faſt ohne alle Schwierigkeit erwarb ſie ſich nicht nur eine merkliche Fertigkeit im Pianoſpiel, ſondern auch eine Kenntniß der muſikaliſchen Theorie, welche ſie in den Stand ſetzte, die ihr reichlich zuſtrömenden muſikaliſchen Gedanken, namentlich Lieder, correct niederzuſchreiben. Mit dieſem Unterricht in der Muſik ging Hand in Hand eine Erlernung der modernen Sprachen und eine eingehende Beſchäftigung mit den Literaturen derſelben. Sie ruhte nicht, bis ſie ſich eine Anſchauung von dem geiſtigen Leben Englands während des letzten Jahrhunderts erworben hatte, und ließ es ſich zu dem Ende nicht verdrießen, lange Parlamentsreden und die ſchwerfälligſten writers in divinity zu leſen. Nur nach ſolchem Selbſtzwange glaubte ſie das Recht zu haben, ſich zu den Dichtern der letztern Zeiten zu wenden. Namentlich war es Byron, der ſie anzog. Kein Ton ſeines wilden Geſanges, kein Schmerzenslaut ſeines zerriſſenen Gemüths, den ſie nicht tief mitempfunden hätte. Aber als ob ſie ſich durch eine ſolche beſtimmte Vorliebe für Einen aus Vielen unfrei gefühlt hätte, verſenkte ſie ſich gleich wieder in ganz entgegengeſetzte Dinge, ſo heute in die frömmſten Dichtungen der Spanier, morgen in die elendeſten Erzählungen Boccacios. Und überall war es ihre Freude in Sprache und Sache Schwierigkeiten zu überwinden, von deren Vorhandenſein die Meiſten ihres Geſchlechts nicht einmal eine Ahnung hatten.

Während ſie ſo in den fremden Literaturen nach der Weiſe der Männer arbeitete und alle Höhen und Tiefen der Bildung kennen lernte, hatte ſie natürlich auch die deutſche Literatur nicht vernachläſſigt. Sie hätte ſich dabei geſchämt, ihren Lehrer merken zu laſſen, Klopſtock ſei ihr weniger intereſſant als etwa Wieland, ſie überwand ſich ſogar, die altdeutſchen Ueberreſte der Literatur auf grammatiſche Weiſe durchzuarbeiten.

Und als ſie nun ſo ziemlich alles kannte, von dem Hildebrandsliede bis zu Schlegels Lucinde und den letzten Liedern der Romantiker, und ſich fragte: was nun? da erſchrak ſie über die Leere ihrer Zukunft. Von dem wirklichen Leben hatte ſie wohl ſprechen hören, aber ſie ſelbſt hatte nur in einem künſtlichen Leben gelebt. Daß der Menſch eine Beſtimmung für die Gemeinſchaft habe, das hatte ſie oft genug geleſen, und daß er erſt in dem Leben für Andere zu ſich ſelbſt komme, ahnte ſie wohl, aber eine Furcht wandelte ſie an, ſo oft ſie auf dieſe Gedanken geführt wurde.

Der Onkel hielt ihre Erziehung nun für vollendet und blickte mit einem unverkennbaren Wohlgefallen auf ſeine junge Pflegebefohlene. In der Muſikzeitung wurden ihre Compoſition ſehr günſtig beurtheilt. Man wunderte ſich mehr noch darüber, daß dieſelbe Dame dann auch in der Malerei ſo geübt war. Und wann ſie in den kleinen Geſellſchaften, welche der Onkel zuweilen bei ſich ſah, in die Unterhaltung gezogen wurde, ſo ſprach ſie mit einer ſolchen Beredtſamkeit und wußte die entlegenſten Gebiete der Literatur ſo geiſtreich zu verknüpfen, daß die zuhörenden Damen ſich entſetzten, die Männer ſtaunten und bewunderten.

Literariſches.

V. A. Huber, Concordia, Beiträge zur Löſung der ſocialen Fragen, in zwangloſen Heften. I. Leipzig, G. Mayer. 8 Sgr.

Wir dürfen erwarten, daß unſere Leſer für die oben genannte Zeitſchrift ein gewiſſes Intereſſe haben. Vornehmlich des tüchtigen Herausgebers wegen, der ſich

in allerlei Weiſe um die Aufgaben der innern Miſſion und der Beſſerung unſeres Volkslebens mit vielen Opfern an Zeit und Kraft verdient gemacht hat. Sein hoch-kirchlicher Standpunkt ſchützt ihn vor dem ordinären Gerede, als kenne er den Spruch nicht: Trachtet am erſten nach dem Reich Gottes. Wenn es Jemand noch nicht wiſſen ſollte, kann er es an Huber lernen, daß man ein guter Chriſt ſein und doch von Beſtrebungen wie die eines Schultze-Delitzſch zum Wohl der arbeitenden Klaſſen ꝛc. mit großer Achtung ſprechen kann. Es giebt noch zahlreiche ehrenhafte Leute, die in allem Ernſte meinen, zu einem guten Chriſten gehöre z. B. daß man die Fabriken verurtheile, daß man die Zünfte für etwas Vortreffliches, die Gewerbefreiheit für etwas Verabſcheuenswerthes halte. Wer die Wuchergeſetze für unangemeſſen erklären würde, könnte ſich damit in dem Kreiſe ſolcher Männer leicht um den Ruhm eines Chriſtenmenſchen bringen. Hubers Beiſpiel kann dem, der ſehen will, zeigen, daß es nicht ganz ſo iſt, daß ſolche Fragen, über die man natürlich ſehr verſchiedener Meinung ſein kann, gar nicht an die Glaubensüberzeugung heranreichen. Freilich erkennt Huber an (S. 3), daß die Neutralität des Gebiets der ſocialen Fragen ihre ſehr beſtimmten Grenzen hat, inſofern ihre tiefſte und höchſte Bedeutung in das Gebiet des religiöſen Lebens fällt und ihre volle ſittliche Löſung nur auf dieſem möglich iſt. Aber das neutrale Gebiet ſei noch ſo wenig angebaut, es ſeien hierin noch ſo viele große, nützliche, nöthige und ſchwierige Arbeiten zu thun, daß eine Vorwegnahme jener letzten Gegenſätze ſelten nöthig und deshalb auch nicht geſtattet ſein werde. Von der „ſogenannten conſervativen Rechten“ (S. 8) ſpricht Huber mit wenig Hoffnung ſich verſtändlich zu machen, und weiß wenig zur Entſchuldigung derer vorzubringen, die den volkswirthſchaftlichen Arbeiten als dem modernen Treiben feindſelig gegenüberſtehen, wohl gar unter der ihm gegenüber „völlig unbefugten, ja faſt komiſchen Prätenſion einer conſervativen Vehme“. Er ſagt ferner „Könnte man es auch nur bis zu dem Grade hiſtoriſcher Unbefangenheit bringen, ſich z. B. die Erfindung der Dampfmaſchine und deren unabweisliche Wirkungen auf das moderne Arbeitsweſen eben ſo wohl oder übel, aber in freier Geſtaltung und Beherrſchung gefallen zu laſſen, wie ohne Zweifel in der guten alten Zeit „die Rechte“ ſich die Erfindung der Schußwaffen und deren Wirkung auf das Kriegsweſen und die damit in Verbindung ſtehenden politiſchen, ſocialen und volkswirthſchaftlichen Verhältniſſe gefallen laſſen mußte — Dinge die damals gerade ſo modern waren, als es die Erſcheinungen der Geldwirthſchaft, des Fabrikweſens u. ſ. w. heut zu Tage ſind.“

Auf den Inhalt des Heftes ſelbſt, die Abhandlung „über die allgemeine volkswirthſchaftliche und ſociale Bedeutung des Genoſſenſchaftslebens“ dürfen wir hier nicht eingehen; wir empfehlen aber Allen, denen Muße dazu gegeben iſt, ſich durch dieſe Huberſche Schrift mit dem ſehr lehrreichen Detail dieſer Frage bekannt zu machen. Eine ſolche Kenntniß beſeitigt bald die doctrinäre Abneigung gegen die Beſchäftigung mit den ſocialen Problemen und die ausſchließliche Betrachtung derſelben vom Standpunkt der Wohlthätigkeit aus. Solche Studien führen dann auch zu dem Bedürfniß einer ſyſtematiſchen Bekanntſchaft mit der Volkswirthſchaftslehre, wie wir ſie von Rau, Roſcher, Wirth u. A. haben ausbilden ſehen. Und hinwiederum wird ſich ſodann die Betrachtung über die bloße Nationalökonomie erheben lernen zu einer Socialwiſſenſchaft, zu der auch die Anthropologie, die Ethik, die Rechts- und Staatswiſſenſchaft Beiträge liefern müſſen. Es iſt freilich ein weiter Weg dahin, beſonders wenn man bedenkt, daß die Theilnahme der weitern gebildeten Kreiſe dafür bei uns noch ſo ſchwach iſt. Welch eine Förderung dieſer Studien und ihrer praktiſchen und theoretiſchen Durchbildung liegt für Eng-

land in dem Umstande, daß es dort 4000 Schulen giebt, in denen die Grundlehren der Nationalökonomie getrieben werden.

Dr. R. Stier. Der deutschen Bibel Berichtigung. Mit Bezug auf die von Herrn Prediger Mönckeberg herausgegebenen Vorschläge zur Revision derselben. 1861. 120 S.

Im Märzheft dieser Zeitschrift ist schon von Herrn M.'s Vorschlägen gesagt worden, daß sie dem Grundtext zu wenig und der Tradition zu viel einräumten. Die vorliegende Schrift des Dr. Stier zeugt kräftig für dieselbe Beobachtung. Wem die Augen bisher noch verschlossen waren über die vielen und großen Fehler der lutherischen Uebersetzung besonders im A. Test., wird das Verzeichniß dieser Fehler bei Stier mit Verwunderung lesen. Er wird sicher auch nicht die Rede wiederholen, daß es sich in allen Stellen nur um Kleinigkeiten handele. Was sind denn in der Volksbibel Kleinigkeiten? Von der Canstein'schen Bibelrevision ist nach unsrer Meinung wenig oder nichts zu erwarten, weil die beauftragten Personen dem Grundtext zu wenig Studium haben zuwenden können. Die Schrift Stiers löst die anerkannten Schwierigkeiten der Sache noch nicht. Ohne Zweifel ist eine durchgreifende Bibelberichtigung ein wesentliches Bedürfniß für die ganze Nation, ebenso gewiß ist Stiers Versuch ein dankenswerther, und verdient zum Ausgangspunkt für eine öffentliche Veranstaltung einer deutschen Bibel gewählt zu werden. Aber wir lassen von der Forderung einer solchen öffentlichen, d. h. in diesem Falle kaum anders als einer kirchlich-officiellen Veranstaltung nicht los, wenn Dr. Stier dergleichen auch ein Unglück nennt. Das Nationale ist uns nicht so unbedeutend, daß wir es zu Gunsten einer Identification von Kirche und Gemeinde, die allerdings einen guten Sinn hat, preisgeben möchten. Wir wollen nur eine deutsche Bibel fürs ganze Volk, nicht falsche Bibeln für die von Bibelgesellschaften versorgten Armen und berichtigte Privatbibeln für die Reichern und daneben noch mündliche Correcturen von beliebigen Predigern, die öfters ihre Verbesserungen aus Richter oder Gerlach nude herübernehmen, ohne für diese Verbesserungen einstehen zu können. Wenn wir unsre Meinung noch vollständiger sagen sollten, so behaupten wir, daß ein Ausschuß beauftragter Gelehrten und Geistlichen, dem das Bibel-Revisionsgeschäft übertragen würde, nicht daran denken dürfte, gegenüber Stiers 2. Ausgabe noch das ursprünglich Lutherische so oft als möglich zu „retten," wie die Phrase lautet, sondern im Gegentheil. Da es sich um eine Sache handelt, welche nicht für alle Zeit, sondern nur für geraume Zeit erledigt werden kann, so muß man so ehrlich sein, auch den Grundtext selbst zum Besten der deutschen Uebersetzung in die kritische Revision zu ziehen. Nur wenig Erfahrung in diesen Dingen gehört dazu, um eine Reihe von Verbesserungen des masorethischen Textes als nothwendig anzuerkennen. Und das hat Herr Lic. Kamphausen, den Dr. Stier etwas übel behandelt, auch wohl hauptsächlich sagen wollen. Wenn viele wohlwollende Freunde darauf hinweisen, daß manche kritische Operation der modernen Bibelwissenschaft, welche gegen den Grundtext und gegen die Uebertragung Luthers gerichtet ist, viel bestritten sei, so ist das nur ein Grund zur Besonnenheit aber nicht zum Nichtsthun.

Hugo Lämmer, Doctor der Theol. u. Phil., Weltpriester der Diöcese Ermland. Analecta Romana. Schaffhausen 1861.

Der Fanatismus für die Kunst hat einst Winkelmann in die römische Kirche getrieben. Es giebt auch einen Fanatismus für die Wissenschaft, eine Manie für

Bücher, die nicht ſo ſehr für die großen zeugenden Ideen der Geſchichte, als vielmehr für das äußere Gerüſte und was darum und daran hängt, ſich intereſſirt. Solch einſeitiges Intereſſe mag mit im Spiele geweſen ſein, um aus dem evangeliſchen Lic. theol. einen Weltprieſter der Diöceſe Ermland zu machen.

Auf dieſen Gedanken bringt wenigſtens die gegenwärtige Denkſchrift, die als Vorläufer für größere Werke erſcheint. Sie bietet faſt nur Titel von Büchern, Berichten päpſtlicher Nuntien u. ſ. w., welche vom Verf. in römiſchen Bibliotheken und Archiven mit großem Fleiß durchforſcht ſind. Mehr als 170 Bände hiſtoriſch theologiſcher Manuſcripte rühmt er ſich während ſeines unvergeßlichen Aufenthalts in der Santa Roma durchgearbeitet zu haben. Indeß wenn die von ihm beigegebenen Urkunden die bedeutendſten ſein ſollten, ſo dürfen wir unſre Erwartung nicht zu hoch in dieſem Betracht ſpannen. Am intereſſanteſten davon iſt noch der Bericht des Paul Vergerius über ſein Zuſammentreffen mit Luther 1535 und der des Biſchofs von Aquila aus Speier 1541: aber der erſte iſt ſchon ziemlich vollſtändig bei Pallavicini III. 18 zu finden, der zweite wird weit übertroffen von dem Bericht des Biſchofs Morone (bei Ranke VI, 292—323), iſt jedoch der Vergleichung mit den Akten in Corp. Ref. wohl werth.

Das pathologiſche Intereſſe, das ein katholiſcher Proſelyt erweckt, zu befriedigen, heben wir aus den überſchwenglichen Aeußerungen über ſeine Heimkehr in das gremium der una sancta eine heraus, durch die der Verf. in ſeine literariſche Entwicklung Ordnung zu bringen ſucht. Er meint (p. 5), daß er in ſeinen frühern wiſſenſchaftlichen Arbeiten von der patriſtiſchen Zeit (die Logoslehre des Clemens von Alex.) in chronologiſch-ſachlicher Stufenfolge durch das Medium der mittelalterlichen Papſtgeſchichte (Nicolaus I und die byzantiniſche Staatskirche ſeiner Zeit) und Scholaſtik (die Bücher Cur Deus homo von St. Anſelmus) zur Beſchäftigung mit der vortridentiniſchen katholiſchen Theologie des Reformations-Zeitalters gelangt und durch dieſe ſchlagenden Antitheſen gegen Lehre und Praxis des Proteſtantismus in ſeinen verſchiedenen Denominationen überwunden ſei. In Ausſicht ſtellt der Verf. nach den neueren Studien die Fortſetzung des Euſebius, — was davon zu halten ſei, hat der Herr Herausgeber Deutſche Zeitſchrift 1860 p. 79 ſchon gezeigt —; ferner Beiträge zur Geſchichte der ewig beklagenswerthen Häreſie des 16. Jahrhunderts im Anfang und Fortgang ihrer vergeblichen Auflehnung gegen die Petra Petri; alsdann Beiträge zur Kirchengeſchichte des 16. und 17. Jahrhunderts; endlich eine Monographie über Baronius und ſein Zeitalter, denn der unſterbliche Baronius (ſo lautet das ſtolze, von äffiſcher Liebe eingegebne Wort) hat allein mehr gethan und geleiſtet, als die ganze Schule von Pertz, trotz der gründlichen und unabſehbaren Vorarbeiten, die letzterer bereits zu Gebot ſtanden.

In welchem Ton das erſte uns Proteſtanten namentlich angehende Werk gehen wird, zeigt ſchon die vorläufige Ankündigung. Luther (ſo wird mit der neulich in dieſer Zeitſchrift 1861 p. 14 citirten Stelle belegt) führt eine der Jacobiner würdige Sprache; die Robespierre, die Mazzini und Garibaldi können ſich mit Fug und Recht auf ihn berufen. Stahls Verſuch, nachzuweiſen, daß gerade durch die ſog. Reformation der Staatsgewalt ihr göttliches Recht vindicirt worden, iſt nichts weiter als ein Specimen ſchillernder Sophiſtik (p. 36). Welch eine contraſtirende Geſtalt bildet neben Luther San Franceſco de Paola! (p. 62). — Aehnlich Melanthon auf dem Augsburger Reichstage, wie zweideutig! dagegen Campegi und Cochlaeus in ihren Berichten ſo wahrhaftig gegenüber dem hypokritiſchen Gebahren des Wittenberger Humaniſten! (p. 13). Und nun gar Flacius und Conſorten mit ihrer plumpen und pöbelhaften Geſchichtsverdrehung in den jämmerlichen

Magdeburger Centurien! dagegen ein päpſtlicher Nuntius, Hieronymus Verallus, ein herrliches Specimen ächt kirchlicher Diplomatik, die Schlangenklugheit allweg mit Taubeneinfalt verbindet (p. 8). Es ſei genug mit dieſen Proben, aus denen ſich auch wird erſchließen laſſen, welche Apotheoſe das Papſtthum erfährt und wie dagegen die für Ranke ſo werthvollen Berichte der Venetianer, das mannhafte Streben Paolo Sarpi's angeſehen werden: auf der einen Seite erſcheint Alles im herrlichſten Lichte der Aufopferung und Uneigennützigkeit, von heiligem Nimbus umgeben, auf der andern nur Hochmuth, Habgier, Ränke, Subjectivismus. Begeiſtre ſich doch Niemand mehr für den „ſeichten" Verfaſſer der Schrift del beneficio di Christo! denn nach unſerm Dr. der Theologie und Weltprieſter hatte der Subjectiviſt Aonio Paleario gar kein Verſtändniß des kirchlichen Dogmas und nahm in ſeiner beiläufigen Polemik nur Carricaturen zum Subſtrat. Auch in den gegenwärtigen Wirren — meint er — wollen Viele ein buntes Gemiſch von Secten, die nur im Haß gegen die Kirche, das signum cui contradicetur, einig ſind, einſchmuggeln und wo möglich auch Italien durch das Medium des Proteſtantismus mit dem Pantheismus und der Emancipation von den objectiv-kirchlichen Lebenskräften beglücken.

Vielleicht klärt ſich noch einmal des Verf.'s Auge für das, was die Evangeliſchen in Italien heutzutage wollen. Wir wünſchten, er wartete bis dahin mit der Herausgabe ſeiner angekündigten Werke. Wenn der Verf., deſſen Muth und Zuverſicht anzuerkennen iſt, womit er auf ein ſinkendes Schiff hinübergetreten iſt, ſich in der Gegenwart wieder beſſer wird orientirt haben, ſo wird er auch in der Vergangenheit gerechter Licht und Schatten wieder vertheilen lernen.

S.

Druckfehler in dem Aufſatz über die heutige theoſophiſche oder mythologiſche Theologie u. ſ. w.

S. 269 Z. 16 v. u. fehlt iſt.
• 270 • 15 lies der früheren Griechiſchen Kirchenväter ſt. der Griech. Kirche.
— • 17 v. u. Ideen ſt. Idee; Z. 18 eigentliche und ächte ſt. eig. ächte.
• 271 • 19 fehlt geſpalten hinter „Dualismus)".
— • 25 l. alles deſſen was ſt. alles was.
• 272 • 6 l. allgemeln menſchlichen ſt. allgemeinen menſchl.
— • 14 l. hingab ſt. hingaben.
— • 21 l. und ſt. oder.
— • 30 iſt „entweder" vor „die herrſch. Theol." zu ſetzen ſtatt dahinter.
— • 10 v. u. iſt der Querſtrich — vor „und zwar" zu ſtreichen, und der dadurch bezeichnete Zwiſchenſatz erſt mit Z. 9 „wie der Grundſatz" zu beginnen, mit Streichung des Kolons davor.
• 274 • 12 v. u. der Querſtrich — vor „nämlich" zu ſetzen ſt. dahinter.
• 277 Not. 5 vorl. Zeile l. Hiob Cap. 1. 2 ſt. 6, 1. 2.
• 281 Z. 3. l. (was ſt. (wie.
• 282 Not. 7 Z. 9 v. u. keinem ſt. keinen.
— — • 7 v. u. frommen ſt. freien.
• 284 Z. 6 l. יהוה und אלהים ſt. יהוה אלהים.
— • 3 v. u. fehlt dieſelbe hinter „ſucht)".
• 290 • 12 l. Judenthum ſt. Heidenthum.
— • 21 iſt der Anfang der Parenthese hinter „wie Calvin" zu ſetzen.

Herausgeber: Dr. W. Hollenberg.

Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkeſtr. 7. — Gedruckt bei Guſtav Schade, Marienſtr. 16.

Aus ſpaniſchen Inquiſitionsacten.

Von

Ed. Boehmer.

Die proteſtantiſchen Hiſtoriker haben bisher nicht direct aus ſpaniſchen Inquiſitionsacten geſchöpft. Prescott, der uns Ferdinand und Iſabellen und dann auch Philipp II. ſo meiſterhaft geſchildert hat, fand ſich nicht in der Lage Originalpapiere der Inquiſition zu benutzen. Actenmäßige Darſtellung ſpaniſcher Inquiſitionsſachen finden wir ebenſowenig in M'Crie's history of the Reformation in Spain. 1829, als in de Castro's historia de los Protestantes Españoles y de su persecucion por Felipe II. Cadiz 1851, ein Buch welches von rühmlichem Sammlerfleiß zeugt und eine Menge handſchriftlicher Quellen benutzt[1]), — möchte bald die vermehrte Ausgabe, zu welcher der Verfaſſer vor drei Jahren mit den Vorarbeiten beſchäftigt war, nicht unterbleiben. Der einzige, der aus Kenntniß der Inquiſitionsarchive ſelbſt berichtet, iſt und bleibt Llorente, welcher ſelbſt Secretär bei der Inquiſition war, und nach Aufhebung derſelben ſein vierbändiges reichhaltiges Werk vor nun vierzig Jahren herausgab, eine Arbeit voll des wichtigſten Stoffs und beſeelt von einem ſchönen Sinn der Gerechtigkeit. Daß ihm mannichfache Unrichtigkeiten nachzuweiſen ſind, darf der Dankbarkeit dafür keinen Eintrag thun, daß überhaupt einmal dieſes unüberſehbar ſcheinende Material geſchickt geſichtet und größeren Kreiſen zugänglich und genießbar gemacht iſt. Gedruckt iſt früher, meines Wiſſens, nur die cause célèbre des frai Froilan Diaz, Madrid 1788, in drei Octavbänden (über ihn vgl. Ferrer del Rio's: Carlos III. 1856. 1, 101 f.). Neuerlich iſt einiges hinzugekommen in der höchſt verdienſtlichen Madrider Coleccion de documentos inéditos, die jetzt in ſchon mehr als 30 Bänden vorliegt; außer einigen andern Fragmenten ſind dort auch ein Paar Stücke aus dem Proceß des Carranza mitgetheilt, des Erzbiſchofs von Toledo, der dem Kaiſer Carl V. auf ſeinem Todtenbette beigeſtanden und der dann, nach achtzehnjähriger Inquiſitionshaft, in Rom zum Abſchwören verurtheilt wurde; ferner findet ſich daſelbſt der vollſtändige Proceß des berühmten frai Luis de Leon abgedruckt. Vierundzwanzig Bände Acten ſind von Llorente's Beſitz in den der Königl., jetzt Kaiſerl. Bibliothek zu Paris übergegangen (Ochoa catal. d. l. Ms. Espan. en la biblt. Real de Paris. Nr. 244—268. p. 586 f., außerdem Nr. 269), ſieben ſpaniſche Bände aus den Jahren 1489—1747, meiſt aus den 16. Jahrhundert, ſind im britiſchen Muſeum zu London[2]). Eine Reihe von handſchriftlichen Foliobänden Toledaner Originalacten aus allen drei Jahrhunderten der ſogenann-

[1]) Vgl. meine Anzeige in dieſer Zeitſchrift 1852, Nr. 13 f.

[2]) Was italieniſche Inquiſitionsacten betrifft, ſo befinden ſich 46 den Zeitraum von 1434—1790 betreffende Bände im Beſitz eines engliſchen Nobleman, wie mir ein Freund aus England mittheilt; auf das 16. Jahrh. beziehen ſich nur 2 oder 3 Bände, die meiſten auf das 17te. Aus den in Trinity College Dublin aufbewahrten hat kürzlich Rev. Richard Gibbings drei Proceſſe herausgegeben, darunter den des Pietro Carneſecchi, Dublin 1856. Im Catal. Ms. Cambrig. I, p. 81 f. finden ſich Waldenſerproceſſe bis 1502. Im Catal. Ms. Monac. VII. No. 1028 Praecessi, abiure e sentenze d'inquisiziane di S. Officia 1641—1746, darunter ein Summar des Proceſſes des Molinos.

ten neuen Inquiſition liegen mir vor. Sie wurden durch Dr. G. Heine auf ſeiner ſpaniſchen Reiſe erworben und nach Deutſchland gebracht, denſelben der auch die äußerſt anziehenden Briefe des Beichtvaters Carls V., des Biſchofs von Loaiſa, an den Kaiſer, herausgegeben, Berlin 1848 (erſt 1849, über ein Jahr ſpäter, erſchien die Ausgabe im 14. Bande der Madrider docum. inéd., wo die Heine'ſche Arbeit nicht erwähnt wird, obgleich ſie einem jener Herausgeber gewidmet war). Heine hat bereits 1847 (15. März) im Serapeum, unter anderem das er angekauft, auch dieſe elf Bände Acten aus dem 15. bis 18. Jahrhundert erwähnt. Leider wurde bald darauf der treffliche Forſcher durch frühen Tod im Jahre 1848 der Ausbeutung ſeiner Sammlung entriſſen. Was er ſchon zu jener Erwähnung hinzugeſetzt, mußte begierig genug machen die Ms. zu ſehen. Er bemerkte nämlich, daß unter den Actenſtücken ſich der vollſtändige Proceß gegen den Chroniſten Siguenza befinde (1592), ferner Briefe des (1571) verbrannten Sigismund Arquer, auch die Schreiben des Johann Abendroth, welcher verſucht, Philipp III. für den Proteſtantismus und für die Sache der Niederlande zu gewinnen[1]), und anderes der Art. Als ich bei dem Bruder des Verſtorbenen, H. Prof. math. E. Heine an der Univ. Halle mir die Anfrage erlaubte, wohin die Papiere aus dem Nachlaß ſeines Bruders gekommen, ſtellte derſelbe die Bearbeitung dieſer in ſeinen Beſitz übergegangenen Acten und anderer einſchlagenden, ebenfalls noch gar nicht von Gelehrten benutzten Handſchriften auf das allerzuvorkommendſte mir frei, wie er mit derſelben Liberalität anderes aus jenen Reiſeſammlungen ſeines Bruders denen, die ihn darum angegangen, überlaſſen hatte. Dieſe Inquiſitionsacten wurden, wie ſich Prof. Heine zu erinnern glaubt von ſeinem Bruder gehört zu haben, durch dieſen vor dem Einſtampfen gerettet.

Aus dieſen bisher unbenutzten Schriftſtücken beabſichtigen wir hier einzelne Auszüge zu geben, indem wir uns zugleich über den allgemeinen Horizont derſelben zu orientiren ſuchen. Wie beredt ſind dieſe Documente ſchon wie ſie ungeöffnet vor uns liegen, und was erzählen ſie alles, wenn man ſie aufſchlägt und durchblättert. Vieles läßt ſich freilich nicht ſo ſchnell leſen, ſondern erſcheint etwas hieroglyphiſch bis man ſich mehr hineingefunden hat. Faſt von Anfang bis zu Ende können wir die reformirte ſpaniſche Inquiſition an der Hand dieſer Actenſtücke begleiten, von Ferdinand und Iſabelle, bis zu Carl III. Im Jahr 1480 verdienten ſich jene Majeſtäten durch Erneuerung der erſten Inquiſition den Ehrennamen der Reyes Católicos. Fünf Jahre ſpäter hielt das h. Amt in Toledo ſeinen Einzug und begann ſofort große Judaiſtenjagd. Viele Tauſend Perſonen wurden zu öffentlichen Pönitenzen verurtheilt, ſiebenundzwanzig verbrannt. Der älteſte Proceß hier iſt nun der eines dieſer Relarirten, wie der criminaliſtiſche Terminus iſt, eines Fernando Huſillo, der wegen Apoſtaſie zum Moſaismus am 16. Auguſt 1486 zur Auslieferung an den weltlichen Arm verurtheilt wurde, das heißt nicht etwa zum Tode verurtheilt, bewahre! Die Kirche erklärt nur, daß ſie ihn der Staatsmacht zur Beſtrafung überlaſſen muß, und bittet dabei dieſelbe um Barm-

[1]) Ueber ihn ſ. Une dernière victime Belge du Saint-Office. 1632. J.-B. Avontroot, par C. van der Elst. Extrait de la Revue Trimestrielle, XXIII. vol. Bruxelles 1859. Daß der Verf. am Schluß, p. 16, bemerkt, daß ſich bei dieſen Briefen Marginalien von der Hand des Königs finden, was im Serapeum, auf das er verweiſt (übrigens war ſtatt des Jahrgangs 1849 vielmehr der von 1847 zu nennen), nicht erwähnt iſt, beweiſt mir, daß er aus England durch einen gemeinſamen Freund von mir und ihm von dieſen Acten Kunde erhalten hat. Vgl. über Avontroot auch Grocius Martyrbuch 1682 S. 1571 f. und die holländiſche Hiſtorie der Martelaaren 1747. p. 779 f.

herzigkeit für den armen Sünder, welche Bitte aber leider eine hohe Obrigkeit ſich nicht im Stande ſieht zu erfüllen, ohne ſelbſt der Häreſie ſchuldig zu werden[1]).

Von jenem Zeitpunkt an ziehen die Schatten aus dreihundert Jahren an uns vorüber, eine lange Reihe von Judaiſten, Muhamedaniſten, Lutheranern, Calviniſten, Alumbrados, neben ſolchen die der Blasphemie, Zauberei, Bigamie und anderer Ketzereien ſchuldig ſind. Der letzte Proceß iſt vom Jahre 1771, und einer von denen, die nicht am wenigſten Theilnahme erwecken. Ein Mönch nämlich, der eine Denkſchrift an den König für die Gewiſſensfreiheit geſchrieben gegen die Inquiſition, unter der er ſelbſt ſchon gelitten hatte, wird in ewigem Gefängniß begraben, die ſechszehn latein. Folianten ſeines Ms. werden vernichtet. Weiter in die Gegenwart reichen unſere Acten nicht. Einige dreißig Jahre ſpäter ging die Sehnſucht dieſes Mönchs nach Abſchaffung der Inquiſition in Erfüllung — durch einen fremden König: die Bourbons waren auch hier unbelehrbar. Und ſo wenig wußten ſie zu lernen und zu vergeſſen daß Ferdinand VII. nach ſeiner Wiederkehr noch einmal das h. Amt errichtete, bis es vor der Indignation des Volkes wiederum fiel, und hoffentlich diesmal für immer, wenngleich die wahre Toleranz darum doch noch nicht einzog.

Neben einer guten Anzahl vollſtändiger Proceſſe iſt ein Band Annalen der Toledaner Inquiſition vorhanden, der in kurzem Reſumé ſämmtliche Sachen regiſtrirt, die in den Jahren 1575—1610 vor jenem Tribunal erledigt wurden. Einzelnes von andern Höfen, aus Madrid, Granada, Valencia und aus kleineren Städten liegt bei. Zu einem Auto im Jahre 1610 welches durch die Gegenwart des Königs und der Königin „zu dem feierlichſten und glänzendſten wurde, das man je geſehen hatte", waren Delinquenten herbeigeſchafft, außer aus Toledo ſelbſt, auch aus Cordoba, Llerena, Sevilla, Cuenca, Valladolid, Granada, im Ganzen vierundvierzig ausgeſuchte Ketzer. Der aus Granada übertragene war ein franzöſiſcher Faßbinder, ein muthiger Proteſtant aus der Gegend von La Rochelle. Davon daß ſich die Regierungen anderer Völker mit Erfolg ihrer Unterthanen gegen die Inquiſition angenommen hätten, iſt keine Spur zu finden; mehr als Ein Franzoſe wird in Spanien eingezogen und beſtraft, auch England iſt nicht unvertreten in unſern Acten. Am Ende des 16. Jahrhunderts war ein junger Schotte, Dr. David Hinalohe (?), durch zwei engliſche Zeugen angegeben; er beſteht die Folter und man läßt den Proceß fallen, während einige Jahre früher ein anderer Schotte, William Bardi, als Lutheraner relarirt wurde. 1590 wird ein ſpaniſcher Edelmann zu kurzer Kloſterhaft verurtheilt, und wird ihm verboten ſich aus Caſtilien zu entfernen, weil er in England, wo er im Dienſt ſeines Königs mit der Königin zu negociiren hatte, ſich den Ketzern angeſchloſſen und mit ihnen ſogar das Abendmahl genommen; wie er behauptet, gegen ſeine eigene Ueberzeugung, und nur um dort Vertrauen zu gewinnen und ſeine Staatsgeſchäfte um ſo beſſer ausrichten zu können. Zwei ſtarke Bände werfen ganz neues Licht auf die

[1]) Der Papſt läßt zwar in ſeinen Landen Ketzer hinrichten, aber nur die Verläumdung kann behaupten, daß er es als der heilige Vater der Chriſtenheit thue; er hat ja die Verurtheilten an die weltliche Obrigkeit, deren Haupt er iſt, abgetreten. Es kann alſo nichts gegen die Unſchuld des Statthalters Chriſti beweiſen, daß derſelbe z. B. in dem Falle Carneſecchi's, als der toskaniſche Geſandte ſich ſeiner Heiligkeit zu Füßen wirft und um Begnadigung für den ehemaligen Tiſchgenoſſen ſeines Herzogs bittet, die Antwort ertheilt: das Urtheil müſſe als abſchreckendes Exempel vollſtreckt werden; daß der Papſt ferner, indem er die Execution dann noch zehn Tage aufſchiebt, damit anerkennt, daß er es iſt, der ſie vollziehen läßt. (S. den eigenen Geſandtſchaftsbericht Serriſtori's in ſeinen Legazioni, Firenze 1853.)

Geſchichte der Alumbrados. Wir haben hier einen Alumbradoproceß gegen Padre Jerónimo de la madre de Dios, der Verfaſſer eines handſchriftlichen discípulo spiritual über die oratio mentalis, der 1618 einundſechzig verurtheilte Sätze abſchwor, wie gegen Ende des Jahrhunderts Molinos ſich zu demſelben Act des Gehorſams verſtehen zu müſſen glaubte. Noch anziehender iſt die Sache von Frai Francisco Ortiz. Dieſer Franciscanermönch, der noch jetzt als einer der muſtergültigen Proſaiſten des 16. Jahrhunderts gerühmt wird, hatte die Kühnheit, in einer Faſtenpredigt zu Toledo die Inquiſition zu beſchuldigen, daß ſie unrecht gethan, eine gewiſſe Francisca Hernandez, die er als ſeine geiſtliche Mutter verehrt, ins Gefängniß zu werfen. Dies geſchah 1529, und obgleich die Kaiſerin ſich für ſchleunigſte Beendung ſeiner Sache und zu Gunſten ſeiner Befreiuug verwendet (ihr Brief mit eigenhändiger Unterſchrift liegt bei), wurde er doch erſt nach dreijähriger Haft abgeurtheilt und zwar zur Retractation, Abjuration, noch zweijähriger Einkerkerung und anderen Bußen. Seine Ausſagen laſſen uns einen anſchaulichen Blick in das Haus thun, welches in Valladolid, dem Heerd des ſpaniſchen Proteſtantismus, das Centrum der Bewegung bildete, das der Cazalla's, das ſpäter 1559 bei dem erſten Proteſtanten-Auto ſo glänzend vertreten war[1]).

Es iſt empörend, im Detail die Inquiſitoriſche Behandlungsweiſe religiöſer Dinge zu ſehen, und nur zu natürlich war es, daß die Gewaltmaßregeln die man traf um den Glauben zu erhalten und hervorzubringen, und welche ſchon durch ſich ſelbſt zeigen, daß diejenigen, die ſie anwenden, das Weſen einer moraliſchen Ueberzeugung vollſtändig mißkennen, — es war natürlich genug, daß Gefängniß und Folter oft das Gegentheil bewirkten von dem, was ſie nach der Abſicht der Richter ſollten, daß ſie unauslöſchlichen Haß entflammten gegen eine ſogenannte Religion, die zu ſolchen Mitteln griff um ſich aufrecht zu erhalten und auszubreiten. Bewunderungswürdig iſt die Standhaftigkeit mancher Männer in Ertragung der Qualen — die Protocolle, die in mehren Fällen über jeden Laut des Gefolterten berichten, laſſen uns den größten Heroismus ſehen gegenüber raffinirter Tyrannei[2]).

Aber ſeien wir nicht ungerecht. Gewaltmaßregeln gegen die Andersglaubenden zu ergreifen, iſt kein ſpecifiſch römiſches Princip — wie viele Confeſſionen haben nicht dieſen Makel auf ſich! Gerade einige der bedeutendſten Reformatoren (um nicht zu ſagen: alle) waren hier nicht durchgreifend genug und weit entfernt davon die Cultusfreiheit als Maxime aufzuſtellen: es iſt hier unvermeidlich, wieder an den Scheiterhaufen Servets zu erinnern; der unglückliche Spanier, der zu Hauſe wohl wäre als Proteſtant verbrannt worden, entging auch im proteſtantiſchen Genf nicht dem Feuertode — und Melanthon, der ſanfte Philippus billigte das Verfahren. Aber denſelben Abſcheu verdienen evangeliſche wie katholiſche Ketzermeiſter. Und muß uns freilich das Leiden eines nahen Glaubensbruders noch eine ganz beſonders erhöhte Theilnahme einflößen, ſo darf doch der Irrthum eines für ſeine religiöſe Ueberzeugung gewaltſam Verfolgten nicht unſer Mitgefühl ab-

[1]) Dieſen Ortizſchen Proceß, der einen eigenen Band und zwar den umfänglichſten der Sammlung bildet, habe ich druckfertig bearbeitet und denke ihn nächſtens herauszugeben. Ich würde ſehr dankbar ſein für gefällige Mittheilungen über Bibliotheken in denen ſich Bücher dieſes Ortiz befinden, die epistolas familiares (Ausgaben des 16. Jahrhunderts) oder andere in Nic. Antonio's Bibliotheca Hispana angeführte.

[2]) Will man ein Beiſpiel, welche Thaten religiöſer Fanatismus inſpiriren und billigen und welche raffinirte Qualen er erfinnen und ſtandhaft ertragen kann, ſo leſe man den Bericht über den Mord, der 1584 an Wilhelm von Naſſau verübt wurde und über die Folterung und Hinrichtung des Mörders. Docum. ined. VII. 386 f. Dieſer wird von dem würdigen Mönch als Mäthyrer gefeiert, der einen hartnäckigen Feind der h. Kirche aus dem Wege geräumt.

ſtumpfen, und das gerechte Beſtreben dämpfen, den Kampfplatz der verſchiedenen religiöſen Ueberzeugungen von der Einmiſchung der Staatsgewalt zu befreien. Servet wurde von der Genfer Obrigkeit, unter voller Zuſtimmung der Theologen[1]) verbrannt weil er den geſchichtlichen Menſchen Jeſus Chriſtus wohl als den Sohn des ewigen Gottes, aber nicht als ewigen Sohn Gottes anerkennen wollte. Iſt nun auch das Verbrennen der Ketzer vorläufig eingeſtellt, ſo unterdrückt und verfolgt doch noch manche evangeliſch ſich nennende Staatskirche die Heterodoxen, und wenngleich nicht durch Feuer, doch durch mannichfache ſtaatliche Zurückſetzung gegen die vermeintlich Orthodoxen. Den Lutheranern, welche darauf hinwieſen daß bei ihnen die Andersglaubenden nicht verbrannt wurden, antwortete einmal Granvella: maius et minus non faciunt diversas species; beſtraft werde beiderſeits. Genug, wir haben keinen Grund zum Phariſäerſtolz gegenüber den ſpaniſchen Inquiſitoren. Iſt nun einerſeits ſelbſt nicht einmal heut zu Tage das Toleranzprincip in den proteſtantiſchen Kirchen zur Herrſchaft gekommen, ſo finden ſich andererſeits innerhalb der katholiſchen Kirche beredte Vertheidiger desſelben, und fanden ſich bereits damals. Adolf de Caſtro hat 1852 in Cadiz zu ſeinem ſchon erwähnten Werk über den ſpaniſchen Proteſtantismus unter Philipp II. ein anderes gleicherweiſe im Intereſſe der Gewiſſensfreiheit herausgegeben: examen sobre las principales causas de la decadencia de España, dem er das Motto vorſetzt: Cara patria, carior libertas. Traurig genug wenn ſich Jemandem die Wahl Vaterland oder Freiheit ſtellt. Der edelſinnige Spanier theilt uns in dieſem trefflichen Buch zum erſten Mal aus einer Handſchrift das Gutachten mit, welches der berühmte Gelehrte Hernando del Pulgar, der Hiſtoriker der reyes católicos, dem Erzbiſchof von Sevilla gab über die ſogleich nach Einrichtung der neuen Inquiſition angeſtellten Judaiſtenverfolgungen. Da die alten, ſagt er, hier ſo ſchlechte Chriſten ſind, ſo ſind die neuen ſo gute Juden. Man ſolle dieſen ſtatt Todesſtrafe lieber geſunde Lehre und heilſames Beiſpiel angedeihen laſſen. Ohne Zweifel, äußert er weiterhin, ſind Diego de Merla und der Doctor de Medina gute Leute. Aber ich weiß gewiß, daß ſie nicht ſo gute Chriſten machen werden mit ihrem Feuer, als die Biſchöfe Don Paulo und Don Alonſo mit ihrem Waſſer (dieſe beiden waren berühmte Judenbekehrer des 14. und 15. Jahrhunderts). Und nicht ohne Grund, denn dieſe wählte Gott unſer Erlöſer Chriſtus dazu, und jene erwählte der Licentiat unſer Kanzler zu jenem andern. Aber kein anderer hat in der Reformationszeit ſo ſchön einfach und gemeſſen den wahrhaft chriſtlichen Grundſatz der Duldſamkeit ausgeſprochen, wie der Caſtillier Juan Valdés in ſeinem Commentar über den erſten Korintherbrief, der nach ſeinem Tode herauskam, 1557. Dort ſagt er zu 15, 9: „Der heilige Paulus gründet ſeine Untüchtigkeit Apoſtel genannt zu werden darauf, daß er die Kirche Gottes verfolgt habe, obgleich er, wie er ſelbſt an anderm Orte ſagt, darin nicht zu irren glaubte. Dies dient, damit diejenigen bedenken was ſie thun, welche andere verfolgen und beſonders die verfolgen, durch welche ſie unter dem Vorwande der Religion und Frömmigkeit verfolgt werden, und damit ſie lernen, daß es nichts giebt was einem chriſtlichen Gemüth fremder iſt als Verfolgen. Sehr eigen iſts dem Chriſten verfolgt zu werden. Und ſo ſehr ihm dies eigen iſt, iſt es ihm fremd und fernliegend, einen andern zu verfolgen." Das Princip des einzelnen Bürgers im Umgang mit andern

[1]) Th. Beza verfaßte darauf eine eigene Schrift de haereticis a civili magistratu puniendis adv. Martini Bellii farraginem et novor. Academicorum sectam. 1554, Rob. Stephanus. (Aufgenommen in die Tractationes theol. Vol. I.)

mag Toleranz ſein auch gegen die Intoleranten, aber der gerechte Staat iſt principiell intolerant gegen die Intoleranten, erlaubt ihnen nicht die anderen zu beeinträchtigen, und kann nicht, ohne Selbſtmord zu begehen, der Inquiſition ſeinen Arm leihen. Er hat vielmehr dadurch, daß er die ſtreitenden Religionsparteien in Ordnung hält und ihnen keine Gewaltmaßregeln gegen einander geſtattet, einen beſänftigenden Beruf, eine wahrhaft göttliche Aufgabe.

Dies war es, was Frai Manuel erkannte, deſſen Verurtheilung wir oben als die jüngſte unſerer Sammlung erwähnten und die wir jetzt zuerſt beſprechen möchten, weil bei ihr am klarſten die Principienfrage ans Licht tritt. Frai Manuel Santos de San Juan, ſonſt Berrocoſa genannt, war aus Miraflores im Erzbisthum Toledo gebürtig. In den Auguſtinerorden aufgenommen, wurde er presbyter confessor, auch lector der Theologie, und wußte ſich das Vertrauen ſeiner Ordensbrüder in ſolchem Maße zu erwerben, daß er von denſelben mit der Ehrenſtelle eines Presentado betraut ward. Am 10. September 1756 wurde er von der Inquiſition gefänglich eingezogen als Verfaſſer einer handſchriftlich bekannt gewordenen Abhandlung: Teatro de Roma. Es genügt, aus den entſetzlichen Irrthümern dieſes Buches anzuführen, daß es — horribile dictu! — horror al s^to tribunal de la fe an den Tag legte. Damals war Generalinquiſitor D. Francisco Perez del Prado, der ſich beklagte über die ſchlimme Zeit, in der die Frechheit Einiger ſo weit gehe, daß ſie um Erlaubniß bäten, die heilige Schrift in ſpaniſcher Sprache zu leſen (Ferrer del Rio, der dieſen Ausſpruch anführt in ſeiner Geſchichte Carls III., I, 182, ſagt über jenen Frai Manuel kein Wort). Nach länger als zwei Jahren, am 14. October 1558, wurde ein Particular-Auto im Inquiſitionsſaal gefeiert, in welchem Frai Manuel de vehementi abſchwor; er ward beraubt des Rechts Beichte zu hören, wurde auf vier Jahre ausgeſchloſſen vom Celebriren der Meſſe, und wurde verbannt auf immer aus Miraflores, ſeinem Geburtsort, aus Madrid und Toledo; außerdem ſollte ihn zehnjährige Kloſterhaft treffen in N. Sra del Riseo, die erſten vier Jahre in beſonderer Zelle, die ihm zum förmlichen Gefängniß dienen ſolle; niemals dürfe er wieder andere Bücher leſen als geiſtliche. Seine Schrift wurde verboten und Jedermann, der ſie oder Stücke davon zu Geſicht bekomme, wurde verpflichtet ſie einzuliefern, auch wenn er ſonſt Generallicenz habe, verbotene Bücher zu leſen. Das Teatro de Roma war alſo ganz vorzugsweiſe peſtilenzialiſch. Unter Androhung, im Uebertretungsfall als impenitente relapso behandelt zu werden, wurde er in das Kloſter abgeführt. Wer gewiß iſt, daß er ſelbſt in der Verfolgung ſtandhaft ſein würde, der werfe den erſten Stein auf dieſen Thurificatus. Außerdem iſt es ja nichts ſeltenes, daß eine längere Gefangenſchaft in einer einſamen Perſon, die nur ihre geſtrengen Richter ſieht und ſpricht, die beſſere Ueberzeugung durch eine ſchlechtere erſtickt wird. Allgemach kann dann nachher bei ruhiger Ueberlegung die Wahrheit wieder Herrſchaft über das Gemüth gewinnen und wie anders iſt dann das Geſchehene wieder gut zu machen, als durch neues gutes Bekenntniß?

Frai Manuel war ein verſtockter Sünder. „In Mißachtung und Verſpottung der Gerechtigkeit, die durch dies Tribunal verwaltet wird, fuhr er fort dieſelben Irrthümer zu ſchreiben, die er abgeſchworen, indem er ſich dabei der Lehren bediente des Macchiavell, Luther, Calvin, William Barclay, Paul Speratus[1]), und anderer ähnlicher“ — allerdings ein ſauberes Neſt ſich zankender Teufel. Mit

[1]) Dieſer iſt doch wohl gemeint unter Paul Verato und nachher Verato. Wiclef tritt als Ubiclef auf.

eigener frecher Hand ſchrieb der Gefangene ein Memorial an den König und beſchwerte ſich, daß er, ohne ein Verbrechen begangen zu haben, eingeſperrt ſei und Unterdrückung leiden müſſe; eine andere Eingabe richtete er an den Miniſter Roda; — in beiden, wie die h. Beamteten es anſehen, fälſchlich behauptend, ſie hätten ihn geſtraft weil er in jener ſeiner Schrift die Rechte des Königs habe wiederbeleben wollen, eine Beleidigung gegen die Inquiſition und die Inquiſitoren, die aus partieulares motivos ſtets beſondere Treue gehalten. Zwar hatte Frai Manuel Protectoren; wir erfahren, daß Don Juan Herrera, der am Gerichtshofe zu Barcelona eine hohe Stellung einnahm, dem Roda die verkehrten Abſichten und Gedanken des Gefangenen empfahl und um königlichen Schutz für denſelben bat[1]). Das Gegentheil von dem, was dieſer gehofft hatte, erfolgte. Dem Prior ward von Inquiſitions wegen aufgetragen, den Schuldigen nur zum Meſſe hören aus ſeiner Zelle zu laſſen und ihm weder Papier, Tinte, Feder, noch auch irgend ein Buch außer ſeinem Brevier zu erlauben; von allem Verkehr mit Perſonen in und außer dem Kloſter ſollte er fortan gänzlich abgeſchloſſen gehalten werden, nur ſeinen Prälaten durfte er ſprechen. Dieſe Maßregel trat in Kraft am 3. November 1767: faſt ein Jahr bevor ſeine Kerkerzeit wäre abgelaufen geweſen, wurde ſie ihm noch ſo erſchwert. Am 28. Auguſt des nächſten Jahres war großes Zweckeſſen im Kloſter; man hatte zur Feier des Tages des Auguſtin, des Ordensheiligen, eine Anzahl weltlicher und geiſtlicher Würdenträger aus der Nähe eingeladen. Gleich zu Anfang des Mahles erſchien plötzlich im Refectorium Frai Manuel; er ſtellte ſich vor den Alcalden von Villatoro, Don Domingo Garcia, und ſagte: „Als zu einem Diener des Königs, unſers Herrn, nehme ich zu Ihnen Zuflucht und gebe in Ihre Hände dieſe Denkſchrift, die ſeinen königlichen Dienſt und das öffentliche Wohl angeht, zugleich mit dieſen vierundzwanzig Heftchen zu demſelben Behuf.“ Und damit verſchwand er wieder aus dem Saal. Alles war ſtarr vor Verwunderung ihn dort zu ſehen. Als man ſich zu beſinnen anfing und ihm nacheilte, fand man zwar die Kloſterpforte wohl verſchloſſen, aber der Vogel war fort, und zwar am hellen Mittag. Die doppelten Thüren ſeiner Zelle hatte er aufgebrochen — ſo ſagten die Herren Confratres; vielleicht aber hatte man es ihm wenigſtens nicht ohne Abſicht erleichtert, ſich davon machen zu können. Daß er nicht einmal die letzten ſechs Wochen, nach welchen (wenn nicht uns unbekannte Verfügungen getroffen waren) ſeine zehnjährige Haft ablief, daß er nicht auf dieſen vor der Thür ſtehenden Termin warten konnte, zeigt die ungebrochene Kraft eines gewaltigen noch thatenfriſchen Charakters, dem die Gefängnißmuße immer unerträglicher wurde, je mehr ſie ihrem Ende nahte. Herrera von Barcelona wußte, ſcheint es, die Verborgenheit des Flüchtlings zu ſchützen, die derſelbe ſofort auf das emſigſte verwendete, um eine Anzahl von Abſchriften eines Werks zu beſorgen, das er noch im Kloſter verfaßt haben muß. „Obgleich ihm, heißt es in den Acten, durch Spruch dieſes Tribunals das Schreiben verboten, iſt er doch Schreiber und Verfaſſer des ſogenannten Memorial de descargos, welches aus ſechzehn Folianten beſteht“ — das war doch allerdings ein empfindlicher Beweis der Ohnmacht des h. Amtes! Sechzehn Foliobände waren es, als man Anfang 1770 Beſchlag darauf legte. Es ſcheint faſt, als ob die Herren Inquiſitoren ſich vorgeſtellt haben,

[1]) Don Manuel de Roda y Arrieta war ſeit Anfang 1765 Miniſter der Gnade und Gerechtigkeit, die Seele der Regaliſten, dem römiſchen Stuhl, bei dem er früher als Geſandter geſtanden, wenig genehm. Es iſt derſelbe, zu welchem 1776 (vgl. Ferrer bei Rio a. a. O. 3, 47 f.) Olavide ſeine Zuflucht nahm, den er aber eben ſo wenig vor der Inquiſition und der Verurtheilung retten konnte, als den Frai Manuel. S. auch Llorente 2, 548.

Frai Manuel habe gerade jeden Monat nach ſeiner Flucht einen ganzen Foliowälzer verfaßt; das müßte doch der Fall geweſen ſein, wenn er bis zu jener Zeit ſo viel fertig gebracht hatte. Es iſt aber wirklich von Bänden, nicht von Heften die Rede, vielmehr enthielt jeder Band (die Anfangsworte des Textes, die als Titel dienten, ſind bei den Acten) etwa ein Ries (resma), doch verſchiedener Stärke; der eine Band enthielt in der Reinſchrift einundſechzig Hefte. Eine ſo immenſe Productivität in ſechzehn Monaten wäre ſelbſt dann kaum vorſtellbar, wenn man den Inculpaten im Kloſter das Eſſen und Schlafen auf ein Minimum zu reduciren gelehrt. Es geht nun aber aus den Papieren ſelbſt hervor, daß anderthalb Wochen nach ſeiner Flucht bereits die ſechzehn Bände, über deren Abſchrift er ſchon Dispoſitionen trifft, vorhanden waren: er wird ſie alſo im Kloſter ſelbſt geſchrieben haben. Wenn man ihn nun nicht mit der Inquiſition für einen Böſewicht halten will, dem alles zuzutrauen, und ſich nicht denken kann, wie er in den neun Monaten nach Erlaß jenes Schreibverbots dieſe ſechzehn Bände hätte auch nur copiren können, ſo bleibt nur übrig, als das natürlichſte anzunehmen, daß Inculpat ſie in den neun Jahren vorher verfaßt hat, ohne ein Verbot zu übertreten, nur mit Benutzung der ihm ja verſtatteten geiſtlichen Bücher, indem der Bruder Bibliothekar dieſe Erlaubniß ſo weitherzig wie möglich auszulegen berechtigt war. Väter und Concilien, die er wörtlich citirt, waren doch gewiß geiſtliche Lectüre. Sechzehn Reinſchriften des ſechzehnbändigen Werkes wurden von der Inquiſition confiscirt, doch vermuthete man, daß man nicht alle ſeine Ms. bekommen, ſondern daß der Verfaſſer einige zu rechter Zeit tückiſch über die Seite gebracht habe. Am 25. Januar 1770 war er ſelbſt ſammt jener handſchriftlichen Bibliothek wieder in den Händen des h. Amtes.

Stellen wir uns nun aus der langen und breiten Cenſur über ſeine große literariſche Arbeit einige charakteriſtiſche Hauptpunkte zuſammen. Sein Werk, ſagt er ſelbſt, ſei nichts anderes als eine Vertheidigung der Hoheitsrechte des Königs gegen die Fanatiker dieſer Zeiten, eine Reſtauration der alten Regalien der Cäſaren. Alter post deum est rex — dieſe prägnante Sentenz wirft er den h. Amtsleuten entgegen. Er hatte aus eigener Erfahrung einen glühenden Haß gegen das ganze Syſtem geſchöpft, welches in der unchriſtlichſten Weiſe die Gewiſſen verwirrte und bedrückte und nur zu oft im Intereſſe einer niedrigen eigennützigen Gewinnſucht. Er hatte eingeſehen, daß nur von dem beſſer zu belehrenden Staate, den die entartete Kirche überwucherte, eine Herſtellung des angemeſſenen Verhältniſſes zwiſchen Staat und Kirche erwartet werden konnte. Den König, wie er Gerechtigkeit üben ſoll, ließ allerdings das h. Amt nicht aufkommen, das die Herrſcher ſelbſt ſich aufgeladen hatten; eine trotz aller Judenaustreibung und Judaiſtenverbrennung von Judaismus verunſtaltete Caricatur der Kirche Jeſu Chriſti herrſchte ſo lange ſich die Fürſten zu Werkzeugen der religiöſen Verfolgung hingaben. Den ſpaniſchen Zorn, den echt königlichen Stolz zu wecken ſchreibt er dieſe Bände — nicht einmal ſpaniſch, ſondern lateiniſch, alſo nicht um die Maſſe aufzureizen, wozu überhaupt Folianten ein minder geeignetes Mittel ſcheinen, nämlich falls ſie zum Leſen vorgelegt werden. Der König, ſchreibt alſo Frai Manuel, iſt Statthalter Jeſu Chriſti auf Erden; er hat für Weltliches und Geiſtliches zu ſorgen, hat das Zeitliche und Kirchliche zu reformiren — der Irrthum Heinrichs VIII. von England, ſagt unſer Actenſtück, welches auch, um zu conſtatiren daß der Verfaſſer ein rückfälliger Ketzer iſt, auf die eben dahinauslaufenden Auseinanderſetzungen der Abhandlung über Rom verweiſt: alle dieſe Bände ſeien gleicher Art mit ſeinem frühern Machwerk. Der König, wirft der Auguſtiner ſeinen Gegnern hin, ſei pastor und

doctor in ecclesia. Die gegnerischen Schriftsteller nennt er antireges, das h. Tribunal ein antiregium, ein Haupthemmniß des königlichen Ansehens. Ohne Erlaubniß des Königs dürfe kein Idol zu Boden geworfen, ohne seinen Befehl kein Ketzer öffentlich bestraft werden — den Censoren aber erscheint das als Schmeichelei, Beweis genug, daß sie dazumal ihre Autorität nicht von der königlichen abzuleiten geneigt waren. Vom römischen Bischof, behauptet der Mönch, stehe die Appellation an das Staatsoberhaupt frei. Aber der Papst, meint er, will in seiner Anmaßung sogar mehr sein als der ihn gesandt; an andern Orten nennt er ihn in der Entrüstung clericulus Romanus, und rector plebis Romanae. Rom sei ein Babel voll unreiner Geister, und die gegenwärtige Kirchendisciplin unterscheide sich von der apostolischen wie die Kastanie vom Ei. Die Bischöfe seien mit ihrer eingeschränkten Jurisdiction — sit venia verbo —: sicut genitalia in mulis. Die Kirche Spaniens, sagt er, war herrlicher zur Zeit der heidnischen Könige, als unter den Königen, welche die Fahne Jesu Christi erheben. Libertas conscientiae, ist sein Stichwort, der Tolerantismo ists, den er begeistert predigt. Nur für Häretiker gehöre es sich, diejenigen zu tödten, die sich nicht zu ihrer Secte bekennen wollen. Auch das Concil von Trient habe die Kirche aufgefordert zu den Waffen zu greifen. Sollen wir nun, sagt er, dem h. Amt folgsam sein oder dem h. Paulus, welcher Sanftmuth und barmherzige Liebe predigt? Die Inquisitoren nennt er Luciferianer, Priscillianisten, Pelagianer. Das h. Amt verderbe das Evangelium und habe ihn als Ketzer verdammt weil er demselben anhing. Was Wunder, daß sie ihm antworten, nicht einmal die Parteigänger Luthers hätten seiner Zeit sich so weit verirrt wie er, in Bezug auf die Bestrafung der Ketzer, auf die Zehnten und andere Dogmen. Und den Königen gegenüber schmeichelt er nicht etwa blos in der obigen Weise; er sagt, sie hätten nicht allein gegen göttliches, sondern auch gegen menschliches Recht gesündigt bei der Behandlung der Ketzer; durch Verbannung von ganzen Schaaren derselben — man giebt an daß unter Philipp II. etwa eine Million Morisken ausgewiesen wurden — hätten die Fürsten ihr Land entvölkert. Am Verfall Spaniens sei die Menge der Cleriker schuld, sie seien die Verwüstung der spanischen Kirche, die voll sei der Eitelkeit Egyptens. Warum sollen die Bischöfe, fragt er, von Abgaben frei sein? eeee, ruft er dabei aus, quomodo ecclesiae libertas est in hac parte episcopi iniquitas! Die alte Armuth stünde dem Clerus wohl an, aber derselbe sei jetzt vielmehr erfüllt von Geiz und Habsucht. Messen, Schenkungen aller Art, und fromme Werke die man den Gläubigen auferlege, dienten zum Mantel und zur bloßen Decke für Prellerei; auf jede Weise unterdrücke man so die Kirche, die im ganzen gläubigen Volk bestehe, und mache durch die erforderten Fürbitten die Verstorbenen zu Mördern der Lebenden. Durch die Sünden der Priesterschaft finde sich heut zu Tage der Glaube beschränkt auf ein Paar Winkel Europa's.

Er tadelt die Priester als Beförderer der theatralischen Festlichkeiten, der Stiergefechte und anderer vulgärer und indecenter Belustigungen. Eine solche Verwerfung der althergebrachten Stiergefechte ist sehr merkwürdig. Auch jetzt noch erheben sich nur vereinzelte Stimmen dagegen. So der Verfasser des berühmten, wirklich vortrefflich geschriebenen, in mehrere Sprachen übersetzten Buches über Katholicismus und Protestantismus; Balmés erklärt in demselben das Stiergefecht für unwürdig einer christlichen Nation, obgleich auch er auffordert, nicht zu vorschnell zu urtheilen. In der Reformationszeit fand der kaiserliche Staatssecretär Alfonso Valdés, der Bruder des oben erwähnten Juan, an den Stiergefechten das verderblich, daß man dadurch den Heiligen zu dienen glaube, im übrigen

ſcheinen ſie ihm nicht unzuläſſig für den gemeinen Mann — el vulgo, wie auch Frai Manuel ſie mit fiestas vulgares unmittelbar zuſammenſtellt. In ſeinem Dialog über die Einnahme Roms durch das Heer Bourbons, den Valdés im Jahr darauf ſchrieb, um in jenem Unglück das Strafgericht Gottes über die verderbte Kirche erkennen zu laſſen, ſagt er[1]): „Ich weiß nicht woher uns ſo große Blindheit in der Chriſtenheit gekommen iſt, daß wir faſt in eine Art von Heidenthum gefallen ſind. Wer einen Heiligen ehren will, ſollte ſich bemühen ſeinen h. Tugenden zu folgen; und jetzt halten wir ſtatt deſſen Stiergefechte an ſeinem Tage, außer anderen leichtſinnigen Dingen die man vornimmt. Und wir ſagen, daß wir aus Devotion am Tage des h. Bartholomäus vier Stiere zu tödten haben, und wenn wir ſie nicht tödten, fürchten wir daß er uns die Weinberge verhageln wird. Welch größeres Heidenthum wollt ihr noch als dies? Was iſts andres, aus Devotion vier Stiere am Tage des h. Bartholomäus tödten müſſen, als: vier Stiere dem h. Bartholomäus opfern? Es ſcheint mir nicht ſchlecht, daß die Menge (el vulgo) ſich beim Stiergefecht erhole, aber verderblich ſcheint es mir, daß ſie damit denke Gott oder ſeinen Heiligen einen Dienſt zu erweiſen: denn wahrlich zwiſchen Stiere tödten und Stiere opfern weiß ich nicht was für ein Unterſchied iſt.“ Länger als zwei Jahrhunderte ſpäter ſcheint ſich alſo, nach Frai Manuels Aeußerungen zu ſchließen, noch immer ähnlicher Aberglaube an die Stiergefechte angeſchloſſen zu haben; daß derſelbe nicht ausgerottet wurde, war um ſo mehr den Prieſtern Schuld zu geben, als ſich dieſelben auf das Ausrotten im Uebrigen ſo gut verſtanden. Und allerdings, von der Beluſtigung an der corrida de toros zu Ehren eines Heiligen oder der h. Trinität iſt der Schritt leichter zum auto de fe mit ſeiner Appendix von Scheiterhaufen zu Ehren derſelben h. Trinität — wie z. B. am Trinitatis-Sonntage 1559 zu Valladolid und wie an demſelben Feſte 1565 ein ſehr ſchönes Auto auf dem Zocodover zu Toledo gehalten wurde (wir beſitzen den Proceß des Pedro Hernandez aus Turin, der damals wegen Kirchendiebſtahl und Lutheranismus zur Relaxation verurtheilt wurde, weil man ſeine Bekehrung für fingirt erklärte). Heut zu Tage aber iſt mit dem Verſchwinden der Inquiſition auch das Stiergefecht zu einem rein weltlichen Volksfeſt geworden, obgleich man die Eröffnung der Saiſon gern auf einen hohen Feſttag legt, z. B. eben den Trinitatis-Sonntag.

Als Stütze des ganzen falſchen Syſtems bekämpft Frai Manuel die falſche Dialektik: ſie iſt ihm die Beförderin des Gottes des Schwertes unter dem Titel der Religion. Im Hinblick auf die beſtehende Abrichtungsmethode ſagt er: die ſchoiaſtiſchen Studien ſeien unnütz, die h. Schrift ſolle man ſtudiren und lehren. Auch ohne jene Dialektik erhelle die Gottheit Chriſti, wie ohne Gewalt und Blutvergießen. Zumal er auch gegen die Klöſter als Zufluchtsörter der Faulheit losgieht, iſts natürlich daß der Cenſor conſtatirt, er ſei antiſcholaſtiſch wie Luther, Melanthon, Wicleſ. Der Fiscal ſummirt in ſeiner Klageſchrift zuſammen, der Beſchuldigte bediene ſich der verdorbenen Lehren von Macchiavell, Bodin, Luther, Calvin, Barclay, Speratus, Wycliffe, Hus und anderer ähnlicher; er ſei ein relapso protervo obstinado hereje (haereticus) formal interno y externo, oder wie er ein andermal ſagt, ein pertinaz apostata perjuro negativo y fingido católico. „Er kann auch nicht Unwiſſenheit zu ſeiner Entſchuldigung anführen“, ſagt der Fiscal, „denn er iſt wohlgeſchult und gelehrt und ſeine Einſicht iſt befruchtet durch Studium und Leſung beſonders der theologiſchen Bücher und derjenigen die über

[1]) p. XXXVIII der Ausg. von 1586.

dieſe Dinge handeln; die ihm um ſo weniger fremd ſein können, da er Lector der Theologie in den angeſehenſten Klöſtern ſeines Ordens geweſen iſt, Invitado und Preſentado für ſeine Provinz.“ Daß er deshalb die Sache vielleicht gerade beſſer verſtehen möge als die Richter ſelbſt, kommt natürlich dieſen untrüglichen Meiſtern nicht ein.

Etwa ſpecifiſch proteſtantiſche Lehren desſelben werden gar nicht weiter namhaft gemacht. Daß er aber überhaupt ein ganz ſchlechter Kerl iſt, das iſt dem Fiscal ſo gewiß daß er hinzufügt: auch ſei anzunehmen daß Angeklagter ohne Zweifel viele andere delicta begangen. Er beantragt zugleich die Folter, ſo lange und ſo oft als nöthig bis Delinquent vollſtändig die Wahrheit bekenne und ſich darüber erkläre was er damit beabſichtigt habe, daß er von der Inquiſition Gerechtigkeit verlangte, nämlich in dem Memorial an den König. Die ſämmtlichen Mitſchuldigen, Kleriker und Laien, anzuklagen behält Fiscal ſich ausdrücklich vor. Bemerkenswerth iſt auch, daß die Anklage erſt am 8. Auguſt eingereicht wurde, nachdem Frai Manuel bereits wieder länger als ſechs Monate in Haft war.

Bei ſeiner erſten Audienz hatte er erklärt, jene ſeine Schriften ſeien Denkſchriften an die Milde des Königs, nicht Vertheidigung ſeines frühern Werks. Am 11. Auguſt ward ihm die Anklage vorgetragen. Er erkennt die Autorſchaft der ſechzehn Bände an, will aber nichts in denſelben vertheidigen, was gegen den katholiſchen Glauben verſtoße und ſagt ſich von allem los, was er etwa aus Unkunde dagegen geſchrieben. Nicht jenes Teatro de Roma vertheidige er dort, ſondern wolle nur Beſchwerde führen über das Urtheil gegen dasſelbe.

Er erhält Abſchrift der Klage und wählt ſich einen Advocaten, den gewöhnlichen des h. Amts; in der Audienz vom 17. October 1770 wird Klage und Antwort verleſen. Sein Advocat räth ihm die Wahrheit zu bekennen; das habe er ſchon gethan, ſagt er, ſtellt das Uebrige der Klage in Abrede und bittet um Barmherzigkeit. Der Mann (er zählte damals 55 Jahre) war mürbe geworden, vielleicht auch durch die Folter, über deren Angewendetſein nichts erhellt. Nach einigen Förmlichkeiten und nachdem die Qualificatoren am 24. October 1770 ihre Cenſur aufrecht erhalten, daß nämlich dieſe Schriften ſchädlich ſeien dem Publicum und guten Sitten wegen der Menge von propositiones piarum aurium offensivae, seductivae simplicium, male sonantes, erroneae einige und andere haeresi proximae, — da ſich dies alles ſo verhalte, ſo erklärt man mit der üblichen Einleitungsformel des Urtheils: Christi nomine invocato: — daß er verbrannt werden ſoll? Wenn irgend einer es verdient hatte, ſo war es doch dieſer. Nein! Obgleich der Fiscal ſeine Abſicht wie ſich gebührt bewieſen habe, ſo ſoll doch aus einigen Gründen und gerechten Rückſichten Frai Manuel im Tribunalsſaal bei verſchloſſenen Thüren unter Zuziehung einer beſtimmten Zahl Zuhörer im Sanbenito, und zwar de media aspa, wieder abſchwören de vehementi. Auf immer wird ihm verboten Meſſe zu leſen, Beichte zu hören, zu predigen und Seelen zu dirigiren. Zeitlebens iſt er in eine Zelle einzuſchließen aus der er nur an den Pflichttagen um Meſſe zu hören heraus darf, begleitet von ſeinem Director, und um zu beichten und zu communiciren, wann es dieſem gut ſcheine. Sogleich nach ſeiner Ankunft ſoll er einen Monat Bußübungen und Generalbeichte unter demſelben vornehmen. Der Ort ſeiner Haft iſt das Kloſter Sarria in Galizien — möglichſt weit von den theilnehmenden Freunden der Heimath. Kein Schreibmaterial iſt ihm erlaubt, keine Bücher außer dem Brevier und den geiſtlichen, die ſein Director zuläßt, welcher übrigens (auch eine eigenthümliche Maßregel) verantwortlich gemacht wird dafür, daß der Gefangene nicht entfliehe, und der jeden

Monat der Inquiſition ſchriftliche Rechenſchaft ablegen ſoll wie der Gefangene innerlich ſtehe. Selbſt dies milde Urtheil wird noch gemildert. Vom Sanbenito bei der Abjuration wird er gnädig dispenſirt „aus Mitleid und Erbarmen.“ Gezeichnet: Dr. Don Francisco Villena y Chaves. Lic. Don Juan Felir Benito.

Das Auto war am 16. April 1771. Nach demſelben fand die öffentliche Abſchwörung ſtatt, d. h. vor den eingeladenen Zeugen. Angeſichts von Kreuz und Evangelium anerkennt Frai Manuel die wahre katholiſche und apoſtoliſche Lehre, ſchwört ab alle Häreſie die ſich erhebt gegen den h. katholiſchen Glauben und das evangeliſche Geſetz unſers Erlöſers und Heilandes Jeſu Chriſti und gegen den h. apoſt. Sitz und röm. Kirche, insbeſondere die Häreſie, deren er vor der Inquiſition angeklagt und ſtark verdächtig ſei, und ſchwört ſtets feſthalten zu wollen den h. Glauben der h. Mutterkirche und Gehorſam unſerm Herrn Papſt und denen die canoniſch ihm nachfolgen. Die Gegner verſpricht er nach Kräften zu verfolgen (in ſeiner Abgeſchiedenheit!) und der Inquiſition anzuzeigen. Und von der ihm auferlegten Buße ſchwört und verſpricht er jedes Tüttelchen zu erfüllen — wo nicht (was Gott verhüte), ſich für einen Rückfälligen zu halten, der die darauf ſtehende geſetzliche Strafe verdient habe.

Man möchte faſt wünſchen, daß ſich nun ein Schleier über das Gemüth des Gefangenen gebreitet haben und ihm bei aufrichtiger Reue über ſeine uninquiſitoriſchen Anſichten das Gefängniß leichter gemacht haben möge.

Dies geſchah unter Clemens XIV., und unter Carl III., der den Regalismus zum Sieg führte, der 1767 die Jeſuiten verjagt hatte und in Rom die völlige Aufhebung des Ordens betrieb, die er einige Jahre ſpäter auch durchſetzte. Weiſer war Friedrich II. von Preußen, der die Jeſuiten aufnahm, aber nach dem Grundſatze, daß in ſeinen Staaten jeder nach ſeiner eigenen Façon ſelig werden dürfe, an Zulaſſung der Inquiſition auch nicht im entfernteſten denken konnte. Hätte nur Carl, wenn er zwiſchen Inquiſition und Jeſuiten zu wählen hatte, auch lieber die letzteren behalten und nur die an dem Complott ſchuldigen Obern garrotiren laſſen. Vertragen konnten ſich die beiden damals allerdings nicht gut: in Portugal waren es die Jeſuiten, welche als die größten Feinde der Inquiſition auftraten, aber auch 1759 vertrieben wurden durch Pombal. Als der König beider Sicilien 1782 die Inquiſition abgeſchafft hatte, ſuchte man auch Carl III. für eine ſolche Abſchaffung zu gewinnen; doch er ſagte: Mein Sohn hat wohl gethan, aber ich wünſche keine Dispüte mit Klerikern[1]). Er hatte bei allem politiſchen Liberalismus einen ſehr beſchränkten religiöſen Geſichtskreis. Das war allerdings nicht der Mann, die zu beſchützen, welche, um ſeine königliche Macht gegen hierarchiſche Anmaßung zu vertheidigen, ſich in Gefahr begaben und im Eifer des Gefechts weiter vorgingen als er wünſchte. Und um ſo verwerflicher iſt die königliche Nachläſſigkeit wenn man bedenkt wie eben dieſer König denſelben Weg beſchritten hatte, auf welchem Frai Manuel durch die Inquiſition feſtgehalten wurde.

Der Streit für die Regalien des Königs hatte ſchon unter Ferdinand VI. 1753 zu dem epochemachenden Concordat mit Rom geführt, deſſen ſegensreiche

[1]) Dieſe Aeußerung Carls wird angeführt in der Discuſſion der Cortes über den Geſetzantrag in Betreff der Inquiſition. Cadiz 1813. p. 475. Die beſte deutſche Charakteriſtik der Regierung Carls VII. findet ſich jetzt in Hermann Baumgartens „Einleitung über die innere Entwickelung Spaniens im 18. Jahrh.“ vor ſeiner „Geſch. Spaniens zur Zeit der franzöſ. Revolut.“, Berlin 1861, ein treffliches Werk, das ich mich freue noch nachträglich mit nennen zu können.

Folgen ſich bis in die Gegenwart erſtrecken. Se. Heiligkeit erkannte das allgemeine königliche Patronat an, und reſervirte dem apoſt. Stuhl nur die Vertheilung von 52 beſtimmten ſpaniſchen Beneficien.

Oberflächlichem Blick erſchien damals auch die Inquiſition im günſtigſten Lichte. Beaumarchais ſchrieb am 21. December 1764 aus Madrid: Cette terrible inquisition sur laquelle on jette feu et flammes, loin d'être un tribunal despotique et injuste, est au contraire le plus modéré des tribunaux par les précautions que Charles III, à présent régnant, a prises contre les abus dont on pouvoit avoir à se plaindre; il est composé non seulement de juges ecclésiastiques, mais aussi d'un conseil de séculiers dont le roi est le premier des officiers; la plus part des grands de la première classe remplissent les premières places, et la plus grande modération résulte du combat perpétuel des opinions de tous ces juges dont les intérêts sont diamétralement opposés. (Beaumarchais et son temps par Louis de Lomenie. Paris 1816 notes.) Alſo le plus modéré des tribunaux in dieſer meilleure des mondes. Wer nicht damit zufrieden iſt, hat es ſich ſelbſt zuzuſchreiben wenn er Zeitlebens eingeſperrt wird.

Sehen wir die diametrale Oppoſition und deren Reſultate noch etwas näher an.

1762 ſchon befahl Carl (im Anſchluß an eine Ordre Philipps IV. von 1648) dem Generalinquiſitor, kein Buch, auch nicht auf päpſtlichen Befehl, zu verbieten ohne vorgängig eingeholte königliche Erlaubniß. In demſelben Sinne decretirte er, gemäß dem Gutachten des Raths von Caſtilien und auf dringende Vorſtellung Roda's, am 16. Juni 1768: Insbeſondere ſolle ſich die Inquiſition in Acht nehmen kein Buch zu verfolgen, welches die königlichen Prärogativen vertheidige[1]). Ob ſich die Inquiſition in dem beſprochenen Proceß überhaupt daran gekehrt, erhellt nicht. Um dieſe Zeit wurde ein theologiſches Werk, Incommoda probabilissimi von Frai Vicente Mas, auf Unterſuchung des königlichen Rathes, bei dem es denuncirt war, zur Verbreitung zugelaſſen. Wie wenig die Inquiſition geneigt war ihre Grenze einzuhalten, ſehen wir daraus, daß der König am 1. Februar 1778 wiederum befehlen mußte, mit Rückſicht auf Zweifel über ſeine Verordnung vom 20. April 1773, daß auch die vom Ordinarius approbirten Bücher nicht dürften gedruckt werden, ohne daß es vom königlichen Rath, falls ſich in demſelben nichts dem königlichen Anſehen nachtheiliges finde, erlaubt ſei. Und nicht nur in der Bücherangelegenheit waren die Inquiſitoren widerſpenſtig. Hören wir was der Staatsrath 1768 am 30. November Sr. Majeſtät vortrug: „Der König, ſagen ſie, als Patron, Stifter und Dotator der Inquiſition hat über ſie die jedem königlichen Patronat inhärirenden Rechte. Als Vater und Beſchützer ſeiner Vaſallen kann und ſoll er verhindern, daß gegen Perſonen, Güter und Ruf derſelben Gewaltſamkeiten vorgenommen werden; indem er den geiſtlichen Richtern, auch wo ſie als ſolche vorgehn, den von den Canones gewieſenen Weg zeigt, damit ſie nicht von deren Regeln abweichen“[2]). Kleine Diebe hängt man, große läßt man laufen; wie gern würden die Inquiſitoren den ganzen Staatsrath eingeſperrt haben! In demſelben Gutachten fordern die Räthe den König auf, die Inquiſition nicht ihre Grenze überſchreiten zu laſſen, wenn er nicht wolle, daß die Könige häufig in Sorge und die Unterthanen in Troſtloſigkeit gerathen[3]). Nicht lange vor der Entſcheidung des Frai Manuelſchen Proceſſes hatte eine ſehr energiſche Cabinets-

[1]) Vgl. Llor. 2, 484 f. — [2]) Discusion p. 432 iſt dieſe Stelle mitgetheilt.
[3]) ib. p. 454.

ordre vom 5. Februar 1770 die Jurisdiction der Inquisition darin beschränkt, daß sie die Polygamie ihrer Cognition entzog, und dieselbe auf wirkliche Häresie und Apostasie ausschließlich anwies[1]).

In der Instruction Floridablanca's für das Staatsministerium, die am 8. Juli 1787 vom König genehmigt wurde, heißt es: dasselbe solle nach Kräften den treuen Gehorsam gegen Rom aufrecht erhalten, zugleich aber umsichtig die königlichen Vorrechte in kirchlichen Angelegenheiten wahrnehmen; die Entscheidung in Glaubensfragen, mit möglichster Vermeidung der Berufung von Concilien (auch dies ein Wink für Rodà), nur aus Rom holen. Es wird darauf hingewiesen, daß die falsche Devotion der Geistlichen die Beichtkinder zu Müßiggang und Verschwendung bringen. Die Inquisition sei zu stützen, soweit sie bei ihrer Aufgabe, der Vernichtung von Häresie, Apostasie und Aberglauben, bleibe; innerhalb dieser Grenzen müsse sie, unter Zurückführung auf milde und den canonischen Regeln entsprechende Praxis, erhalten werden; doch dürfe man nicht gestatten daß sie, unter dem Vorwand der Religion, in die Gerichtsbarkeit und die Vorrechte des Königs eingreife. Besonders sei darauf zu sehen, daß die Qualificatoren des h. Amts, denen jedes für den Druck bestimmte Werk vorgelegt werden müsse, aus wahrhaft gelehrten Männern bestehen, die nicht ohne Genehmigung der Regierung zu ernennen seien.

Daß die Fürsten in der That in die Inquisition mit hineinzureden hatten, ist ganz klar wenn man sich nur an den Ursprung dieses Instituts erinnert. Die Sache ist einfach genug; analysiren wir nur die Grundthatsachen. Die Initiative bei der Errichtung der modernen spanischen Inquisition ward vom Staat ergriffen: das Königthum erbittet vom Papstthum die Erlaubniß einen Generalinquisitor ernennen zu dürfen, die Kirche giebt diese Erlaubniß und bestätigt die Wahl. Staat sowohl als Kirche delegiren von ihrer Jurisdiction auf die Inquisition; sie handelt in Vollmacht von Papst und König. Und haben auch diese beiden zunächst auf die Appellation von der Inquisition an den römischen oder an den spanischen Hof verzichtet, doch kann offenbar keine von beiden Seiten damit das Recht aufgeben, die delegirte Jurisdiction ganz oder theilweise zurückzunehmen. Es bleibt unveräußerlich wenigstens ein, um mit den Juristen zu reden, appel comme d'abus an den Fürsten[2]).

Aus dem Gesagten zeigt sich, daß die Inquisition eine Mißgeburt ist der Coalition des beiderseitigen Egoismus von Staat und Kirche, nicht gegenseitiger heiliger Liebe. Die Inquisition dient ohne Zweifel der römischen Kirche, und bietet sich allerdings der König an, der Kirche zu dienen, und sein guter Dienst wird willigst angenommen. Aber er thut dies aus Staatsrücksichten, um durch die Einheit der Religion der Einheit der Monarchie zu nützen, und bedient sich also seinerseits der Kirche zu diesem Zweck. Es liegt darin zu gleicher Zeit eine Mißachtung der Kirche und seiner selbst. Und eine entartete Kirche glaubt in jener Einrichtung ihr Sonderinteresse befördern zu können, und benutzt dazu den Staat nur als Werkzeug[3]).

---

[1]) Discusion p. 452.

[2]) Bei Pedro de Medina: Grandezas y cosas notables de España, neue Bearbeitung von Diego Perez de Massa, Alcalá de Henares 1595. fol. 13, wird unter den Consejos del Rey neben dem cons. del secreto, cons. de justicia, cons. de guerra und anderen mitaufgezählt das consejo de inquisicion, und bemerkt, der inq. general werde gewählt vom König, bestätigt durch den Papst. An das cons. de justicia könne jeder appelliren (reclamar y appelar) der sich durch irgend eines der andern consejos beeinträchtigt glaube (se sienta agraviado).

[3]) Discusion p. 386. Llorente 2, 13.

Kaiſer Carl fand ſich 1535 veranlaßt, der Inquiſition die ihr delegirte weltliche Gerichtsbarkeit zu ſuspendiren, und erſt 1545 ſtellte Philipp ſie wieder her. In dem Zeitraum von 1506—1668 ſahen ſich neun Generalinquiſitoren genöthigt, auf den Willen der Monarchen ihre Stellung aufzugeben[1]).

Nach fortdauernden und von Zeit zu Zeit ſchroffer hervortretenden Differenzen zwiſchen Regierung und Inquiſition war ein Hauptfall, bei dem es zu energiſchen Maßnahmen von königlicher Seite kam, der zu Anfang erwähnte des Frai Froilan Diaz, im Beginn des 18. Jahrhunderts. Derſelbe war vom Generalinquiſitor gegen das Erkenntniß des Inquiſitionsraths in Haft gehalten. Der König befiehlt nun 1704 dem erſteren, dem Urtheil des Raths und der Miniſter desſelben („denn es ſind meine" ſagt er) freien Lauf zu laſſen. In dem Gutachten des Staatsraths, welches dieſen Erlaß zur Folge hatte, finden wir geradezu bemerkt: die reyes católicos hätten die Inquiſition eingeführt weil die ratio status es nicht erlaubt habe, daß mehr als ein Geſetz in der Monarchie herrſche, und da verſchiedene Religionen in einem und demſelben Lande immer Zwieſpalt ſtiften[2]). Arguëlles in den Cortes von 1813 ſagte alſo nichts neues mit ſeinen Worten: die Inquiſition ſei gegründet worden, weil Juden- und Mauren-Umtriebe die politiſche Sicherheit Spaniens gefährdet hätten. Gewiß, ſie war inſofern ein nationales Unternehmen: ſie wehrte die Gefahr ab, welche darin lag daß Juden und Islam Stützpunkte im Lande fanden. Aber dies wurde theuer erkauft, und auch gegen die evangeliſche Wahrheit gewendet. Als politiſches Mittel war das h. Amt Carl V. willkommen. Er ſagte über die Zerriſſenheit Frankreichs unter Franz I. und ſeinen Nachfolgern: kein anderes Mittel dagegen als Don Francisco de Valdés — dieſer war damals in Spanien Generalinquiſitor. Und Philipp II. ſagte zur Zeit des Kriegs der Hugenotten unter Carl IX.: Gott ſei Dank! ich halte mein Reich in Frieden durch nur zwanzig Kleriker[3]).

Die Inquiſition ſelbſt erkennt damit ihren nicht rein kirchlichen Urſprung an daß ſie ſagt: kanoniſche Principien für ihr Verfahren gäbe es nicht[3]). Aber indem ſie andererſeits wiederum nichts davon wiſſen wollte, daß ihre weltliche Machtvollkommenheit nur als eine vom Fürſten delegirte ihr zukomme, und im Gegentheil behauptete, daß ſie ihr unmittelbar mit ihrer kirchlichen zuſtehe, arrogirte ſie ſich eine Unabhängigkeit und erlaubte ſich Uebergriffe, die von Zeit zu Zeit die kräftigſte Zurückweiſung nöthig machten. Eine von Carl II. niedergeſetzte Junta gab 1696 ein Gutachten in welchem ſie dem König gegenüber es ausſpricht, die Inquiſition ſtrebe nach königlicher Autorität und erkenne nicht die Souveränetät an, was mit den kräftigſten Worten durchgeführt wird. Die Inquiſitoren, heißt es dort, ſind ſchon ſo gewohnt, ſich der Toleranz zu erfreuen, daß ſie den Gehorſam verlernt haben[4]). Der Staatsrath weiſt 1704 auch darauf hin, daß unzählige Male Particularinquiſitoren aus hochwichtigen Gründen, nachdem man ſich über die Facticität ihrer Exceſſe auf außergerichtlichem Wege vergewiſſert, durch ein Verwaltungsdecret von der Hand des Königs des Landes verwieſen worden ſeien.

---

[1]) Ferrer del Rio, Carlos III. 1, 82.

[2]) Handſchriftlich in einem Foliobande älterer Abſcheiften von Documenten, beſonders Gutachten des Staatsraths übee Streitigkeiten zwiſchen Staat und Kirche; in der Heine'ſchen Sammlung, außer den Toledaner Acten. Ueber derartige Spannungen vgl. noch Discusion p. 452 f.

[3]) Discusion p. 444. — [4]) In dem vorerwähnten handſchriftlichen Bande. In der Discusion p. 453. 454. 455 wird dies als aus dem Jahre 1720 rührend angeführt.

Wenn Napoleon endlich die Inquiſition abſchaffte als unverträglich mit der Souveränetät, ſo hat der Grund ſeine Richtigkeit in Erwägung der Thatſache, daß ſich jener königliche Baſtard nie mit ſeinem Vater recht gut zu vertragen wußte, außer etwa unter Philipp II., der ihn noch am beſten in Ordnung zu halten verſtand. Und daß die Staatsgewalt vollberechtigt war, eine Inſtitution aufzuheben, die von ihr ſelbſt gegründet war, iſt einleuchtend. Sehr paſſend können wir hier die Worte anwenden, die bei einer andern Gelegenheit Villanueva in jenen Cortes ſprach: „Wenn der Souverän, nachdem er die Bulle der Errichtung des h. Amts erbeten, bevor er ſie veröffentlichte, geglaubt hätte, es ſei nicht zuträglich, daß man den Biſchöfen ſeines Reiches hierin ihre Autorität beſchränke, würde er die Bulle haben zurückhalten und unveröffentlicht laſſen können? Ohne Zweifel, ja. Wäre das nicht eine Hemmung der kirchlichen Autorität geweſen? Nein, Señor. Denn der Souverän hätte in dieſem Fall nicht die geiſtliche Autorität gehemmt, die ſchon durch die competenten Richter in Spanien ausgeübt ward, nämlich die Biſchöfe; er würde nur verhindert haben, daß unſer altes Syſtem, gegründet auf die allgemeine Diſciplin der Kirche, geſtört werde.“ Vortrefflich ſagt derſelbe: Erſtens erhelle daß die Errichtung der Inquiſition ein Privilegium geweſen, durch welches die im gemeinen Kirchenrecht gegebene Vorſchrift für die richterliche Behandlung der Glaubensſachen verändert worden ſei; zweitens, daß es in der Vollmacht des Souveräns ſtehe, dieſes Privilegiums, um das er gebeten habe, ſich nicht zu bedienen, und in den Bullen ſei derſelbe nicht verpflichtet worden, noch habe er verpflichtet werden können, es ſtets in ſeinem Reich aufrecht zu erhalten; drittens, daß er durch das Unterlaſſen der Benutzung desſelben dem römiſchen Pontifex ſo wenig als der Kirche die geringſte Unbill zufüge, da er deren Autorität, und auch die Rechtmäßigkeit des Privilegiums durchaus wahre, indem er nichts anderes thue, als ſich des Privilegiums nicht zu bedienen, welches er ſelbſt in das Reich eingeführt[1]).

Die Cortes, in denen dieſe treffenden Worte gehört wurden, fanden die Inquiſition nicht mehr exiſtirend vor, wie ſie ſelbſt in ihrem Manifeſt ſagen. Es war kein Generalinquiſitor da und nur dieſem, nicht dem hohen Rath ſei die königliche Jurisdiction delegirt geweſen. In ihrem Decret über die Inquiſition vom Februar 1813 erklärten die Cortes die Inquiſition als incompatible con la constitucion. Aber nur mit 90 gegen 70 Stimmen bei namentlicher Abſtimmung war dies durchgegangen. Ein Abgeordneter ging ſo weit, zu ſagen, der Streit zwiſchen Inquiſition oder nicht erſcheine wie ein Streit zwiſchen Chriſtus und Napoleon. Und was war gewonnen? Die bürgerlichen Richter ſollten nach wie vor die von der geiſtlichen Gerichtsbarkeit, welche an die Biſchöfe zurückfallen ſollte, verurtheilten Ketzer, die mit That oder Wort, mündlich oder ſchriftlich gegen die Kirche (welche übrigens Präventivcenſur übt) ſich vergangen, beſtrafen. Nur die katholiſch apoſtoliſch römiſche Religion wird protegirt, es bleibt alſo beim Princip der Staatsreligion. Das war nicht der Weg um die fraternidad religiosa de todas las naciones, mit welcher Phraſe das Manifeſt ſchließt, anzubahnen. Es verurtheilt ſehr richtig die falſche Politik durch welche die Inquiſition geſtützt worden ſei und ſagt geradezu: „man darf es nicht für ein Paradoxon halten daß die Unkenntniß der Religion, das Zurückbleiben der Wiſſenſchaften, der Verfall der Künſte, des Handels und des Ackerbaus und die Entvölkerung und Armuth Spaniens zum großen Theil vom Syſtem der Inquiſition herrühre“, denn die Inquiſition habe die großen

[1]) Discusion p. 432. 433.

Männer verfolgt, von deren Wirksamkeit alle diese Lebensäußerungen abhängen; — aber Frai Manuels Forderung: Gewissensfreiheit! war auch dieser Versammlung noch zu viel verlangt. Eins aber müssen wir nie vergessen in der Betrachtung des religiösen Lebens der Halbinsel: Spanien ist nicht sowohl römisch-katholisch als vielmehr spanisch-katholisch, wie seine ganze Kirchengeschichte beweist. Daß der spanische Katholicismus den ausgeprägtesten Charakter einer noch kräftigen Volksthümlichkeit in sich trägt, ist eine Gewähr einer unabhängigen Entwickelung auch für die Zukunft. (Schluß folgt.)

C. W. Otto. Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe. Leipz. 1860.

Angezeigt

von R. Baxmann.

Es ist erfreulich, dem Verfasser statt in leidigen Kämpfen um den Kirchenbegriff und gegen die Union auf dem Gebiete ernster wissenschaftlicher Erforschung der apostolischen Kirchenzeit zu begegnen. Seit Schleiermacher durch die Bezweiflung der Aechtheit von 1. Tim. den Untersuchungen über die Pastoralbriefe einen neuen Anstoß gegeben hat, liegt doch immer noch ein so verworrener Knäuel vor uns, daß jeder Versuch, den rechten Faden zu vollkommener Abwicklung zu finden willkommen geheißen werden muß. Die Vertheidiger der Aechtheit sind so wenig unter sich einig, als die Gegner. Baur hat den Falsarius zum Zeitgenossen und Bekämpfer der Marcioniten im 2. Jahrhundert gemacht, de Wette bleibt wenigstens innerhalb des ersten Jahrhunderts. Auf der anderen Seite haben die letzten Commentatoren Huther und Wiesinger allein in einer zweiten Gefangenschaft Pauli Raum zu finden geglaubt, während Anger und Wieseler den energischen Versuch gemacht haben, innerhalb des durch die Apostelgeschichte beglaubigten Lebens Pauli eine Stelle für diese drei Briefe auszumitteln. Der Verfasser tritt mit Entschiedenheit in die Fußtapfen Wieselers und setzt sich hauptsächlich mit dessen „Chronologie des apostolischen Zeitalters" auseinander. Mit großem Scharfsinn und feiner Combinationsgabe sucht er auf dem so schwankenden Boden feste Haltpunkte zu gewinnen. Mit Beziehungen auf die theologischen Commentare ist er absichtlich sparsam, desto lieber ergeht er sich aber in philologischen Excursen und entfaltet dabei eine jetzt selten gewordene Belesenheit in der Profangräcität. Indessen der Trieb nach scharfer Bestimmtheit hat den Verfasser bisweilen nicht sowohl in chronologischen, als vielmehr in grammatischen und lexikalischen Dingen zu willkürlichen Gesetzen und subjectiven Annahmen verführt. Wir sind um der Achtung willen, die wir dem Buche zollen, schuldig, dies Urtheil zu begründen, das uns schon feststand, als wir die übereinstimmende Ansicht von Dr. Weiß (Stud. und Krit. 1861) zu Gesicht bekamen. Auch die Sache selbst wird es rechtfertigen, wiewohl wir nicht in die ganze Streitfrage eintreten können, die Anschauungen des Verfassers nach den von Wiesinger zum Erweis der Aechtheit besprochenen vier Hauptpunkten zu erörtern: was von den Irrlehrern, den Gemeindeeinrichtungen, der Chronologie und der Sprache der Pastoralbriefe zu halten sei, werde so dargestellt, daß von dem letzten Punkt auch gleich betreffenden Orts zu reden erlaubt sei.

Gestützt auf den von Philo beschriebenen Gnosticismus, behauptet Otto mit großer Zuversicht, daß Paulus in allen seinen Briefen ein- und dieselbe pharisäisch-gnostische Irrlehre bekämpfe. Vielleicht begründet er noch in einem

ſpätern Buche, wie dieſer Eine phariſäiſch-gnoſtiſche Gegenſatz in Corinth, Epheſus, Coloſſae, Galatien und Rom zu denken ſei, ja wie auch die ignatianiſchen Briefe (p. 379) dieſe jüdiſche Partei bekämpfen konnten. Für jetzt merken wir an, daß für Otto die „Nebelgeſtalten“ dadurch feſtere Umriſſe erhielten, daß er ſtreng die νομοδιδάσκαλοι als Irrlehrer von den ἑτεροδιδασκαλοῦντες, den irregeleiteten Gemeindegliedern unterſchied; denn ἑτεροδιδασκαλεῖν bedeute „einen andern Lehrer haben“. Mehr Recht hat für uns die Ueberſetzung „eine andre Lehre haben“. Das bei Hegeſipp erſt vorkommende ἑτεροδιδάσκαλος (Eus. h. e. III, 32), das Otto zum Stammwort macht, obſchon es offenbar erſt aus 1 Tim. 1, 3 durch Hegeſipp oder gar — nach Thierſch und Wieſinger — durch Euſebius abgeleitet iſt, heißt nach der Erklärung (οἱ ... τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν) Anderslehrende, wie νομοδιδάσκαλοι Geſetzeslehrer καλοδιδάσκαλοι honestatis magistri, und nicht: irregeleitete Gemeindeglieder. Otto kommt auf ſeine Auslegung durch die Grundvorausſetzung, daß die Irrlehrer außerhalb der chriſtlichen Gemeinde ſtanden. Bei Lebzeiten des Apoſtels hatten die Gemeinden — das ſteht ihm überhaupt feſt p. 142 — die Häretiker außer ſich, nicht in ſich, ebenſo die Urheber der Häreſis, die Irrlehrer. Nicht um Judenchriſten, ſondern um Juden handelt es ſich nach Otto, der die einzige (?) bedeutſame Inſtanz gegen dieſe Anſicht, 1 Cor. 3, 15, dadurch zu beſeitigen hofft, daß er an dieſer Stelle αὐτὸς δὲ in halsbrechender Conſtruction auf den im Sinne behaltenen Θεμέλιος bezieht, nicht auf den Irrlehrer. So mögen wir uns lieber gar nicht auf andre Inſtanzen wie Gal. 2, 4. 2 Cor. 11, 13. 26. berufen; denn Otto würde damit in ähnlicher Weiſe fertig werden. Weiß er doch auch von den namentlich angeführten Irrlehrern Hymenaeus und Philetus, daß ſie draußen ſtanden, und wenn er auch zugeſteht, daß Hymenaeus ein ehemaliger Chriſt war, ſo hat er doch die Ausrede bei der Hand, derſelbe ſei erſt nach (?) ſeiner Excommunication zu denen getreten, welche profanes Geſchwätz führen. Auch Alexander ſei ein ſolcher Apoſtel (1 Tim. 1, 20), der vom Apoſtel zu den Irrlehrern gefallen iſt, und identiſch mit Alexander dem Schmied. Der Inhalt der Irrlehre war nach Otto die prinzipielle Leugnung, daß Göttliches jemals erſcheine: es wurde zwar ein Chriſtus gepredigt, aber nicht Chriſtus Jeſus. Die μῦθοι καὶ γενεαλογίαι 1 Tim. 1, 4 ſind nicht etwa termini technici; der fehlende Artikel zwingt (?) zu der Annahme, daß den Irrlehrern damit blos die formelle Gleichſtellung der jüdiſchen Lehrſtoffe mit den ſagenhaften Götter- und Heldengeſchichten der Hellenen vorgeworfen werden ſollte; ihr eigenſter Ausdruck iſt vielmehr, daß ſie die auf Glauben (objectiv: Offenbarung) beruhende göttliche Weltordnung, geben wollten. Rec. hat mancherlei Bedenken, οἰκονομία ſo auf die Kosmogonie und Phyſik der jüdiſchen Gnoſis zu beziehen und dazu noch πίστις in die Bedeutung „Gottesoffenbarung“ zu erweitern und umzuſetzen. Ueberhaupt möchte Otto, wie Baur, den bekämpften Gegenſatz viel zu ſehr ins Theoretiſche hinübergerückt haben, da doch Wieſinger einen ſo trefflichen Anfang gemacht hat, die verderbliche Richtung auf dem Gebiete des Lebens zu ſuchen. Aehnlich würden Anhänger der Baurſchen Hypotheſe der hierarchiſchen Färbung ſich freuen, die Otto der Verfaſſung gegeben hat.

Gelten mag ja, daß die Apoſtelgehülfen ihrem Begriffe nach an der Einzigkeit des Apoſtolats Theil nahmen und all ihr Werk nach Anweiſung der Meiſter ausrichteten: aber das ſcheint uns nicht in der Natur der Sache zu liegen, daß, ſowie die ſpeciellen Weiſungen und Aufträge der Apoſtel aufhörten, die Apoſtelgehülfen ebenſo wie die Presbyteri, lediglich an die urkundlich überwieſene Lehre und Ordnung gewieſen waren. Soll „urkundlich“ hier „ſchriftlich“ heißen oder

auch „mündlich"? und wenn etwa beides, warum soll das χάρισμα der διδασκαλία und κυβέρνησις in Fällen, wofür keine apostolische Normen vorgesehen waren, sich nicht bethätigt haben? Der heilige Geist hat seine übergreifende Macht schwerlich verloren, sondern ist allezeit im Stande gewesen, die frei aus sich herauswissenden Individualitäten in Einheit der Lehre zu erhalten. Es scheinen uns in apostolischer Zeit die Grenzen des Amtsbegriffs nicht so eng gezogen zu sein, als der Verfasser sie zieht, wenn er die beiden Merkmale für wesentlich erklärt, den ständigen Auftrag und die auf dem ordentlichen oder außerordentlichen Befehl des heiligen Geistes beruhende Ausübung herrschaftlicher Gerechtsame, und wenn er in Folge dessen nur Apostel, Presbyter und Diakoni als in eigentlichen Aemtern stehend anerkennt; Propheten dagegen und Evangelisten seien nicht auf Grund eines ständigen Auftrags, sondern lediglich in Kraft des ihnen verliehenen Charismas thätig. Die Ordination geschieht nach Otto nur zu einem Amte; man müsse sich hüten, sie wie Wiesinger mit freiwilligen Acten der Segnung zu verwechsein. Aus solchen Sätzen folgert Otto, daß Paulus nicht etwa, wie Winer annimmt, gleich damals, als Paulus ihn zum Gefährten wählte, durch Handauflegung ordinirt sei, 51 n. Chr., sondern erst am Ende des Ephesinischen triennii, als Paulus ihn Anfang 57 zum ersten selbstständigen Wirken entsandte, mit einem allgemeinen Aufsichtsrecht, wie der Apostel es hatte, aber den Presbytern doch gleich, weil an die Weisungen des Apostels gebunden. Diese eigenthümliche Stellung der Apostelgehülfen werde trefflich dadurch bezeichnet, daß nicht blos der Apostel, sondern mit ihm zugleich das Presbyterium ihm die Hände auflegt: es wird ihm dadurch das Amtsrecht, die Amtsgewalt übertragen, τὸ ἐν σοὶ χάρισμα denn das sei ein Inneres im Gegensatz zu den äußerlichen Amtsverrichtungen; die Gnadengabe selbst aber könne nicht durch die Handauflegung mitgetheilt sein. Man wird den letzten Sätzen eher beipflichten können, als den zuerst aufgestellten Behauptungen; ebenso der gut nachgewiesenen Bedeutung, daß Paulus in Folge der auf Timotheus hinführenden prophetischen Stimmen (κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας) dem noch jungen Mann das Commando (τὴν παραγγελίαν) gegen die Irrlehrer übertrug.

Gegen die corinthischen Irrlehrer, sagt Otto, und das führt uns in das chronlogische Gebiet hinüber. Wir erlassen es uns, die behauptete Verwandschaft zwischen 1. Tim. und den Corintherbriefen zu prüfen (das stärkste Argument soll der Lobpreis der ἀγάπη 1. Cor. 13 und 1. Tim. 1, 5 sein!): wir constatiren nur die bedeutsamsten Abweichungen von Wieseiers Chronologie. In den dreijährigen Aufenthalt Pauli zu Ephesus setzt Otto, wie zuerst Bleek, dann auch Wieseler, eine von der Apostelgeschichte übergangene kurze Seereise des Apostels mit Titus nach Creta. Titus bleibt dort, Paulus berührte auf der Hin- oder Rückreise Corinth ἐν παρόδῳ, ἐν λύπῃ. So wird aus 2 Cor. 12, 14. 13, 1. 2. 12, 21. 2, 1. 1 Cor. 16, 17 geschlossen. Während aber Wieseler diese — von Wiesinger bestrittene — Reise erst durch Macedonien gehen läßt und schwankt, ob sie in das Jahr 55 oder 56 gehöre, bringt Otto diese Ausdehnung nach Macedonien als ganz unwahrscheinlich in Wegfall und setzt die ganze Reise in den Frühling oder Sommer 56. Auch war mit dem Apostel von Corinth der Stadtkämmerer Erast nach Ephesus gekommen. Herbst 56 schreibt nun Paulus von hier den verloren gegangenen Brief an die Corinther (1 Cor. 5, 9) und entschließt sich im Winter darauf, Macedonien und Achaja zu bereisen (Act. 19, 21) und zwar das letztere zuerst (2 Cor. 1, 15 f.). Dies ist der ursprüngliche Reiseplan, dem zufolge er auf der Hinreise, wie auf der Rückreise von Macedonien Corinth würde besucht haben. Zu Anfang des Frühlings, vielleicht schon Febr. 57, sendet er den Timo-

theus und Eraſt nach Macedonien voraus (Act. 19, 22) mit dem Auftrag, ihn in Corinth zu erwarten, 1 Tim. 1, 3. 3, 14 f. 1 Cor. 4, 17. Zugleich gibt er 1 Tim. als ſchriftliche Inſtruction mit für das Verfahren gegen die Irrlehrer in Corinth und ſchickt auch, wahrſcheinlich durch Zenas und Apollos Tit. 3, 13. den Brief an Titus, mit dem Auftrage, beide mit den Mitteln zur ſofortigen Rückreiſe (προπέμπειν) zu verſehen. Titus ſelbſt ſolle Herbſt 57 nach dem epirotiſchen Nicopolis kommen, wo Paulus zu überwintern gedenke Tit. 3, 12.

Halten wir hier einen Augenblick inne, um die Gründe für und gegen dieſe Situation zu prüfen. Alſo 1 Tim. kein Brief an einen entfernten Schüler, ſondern eine mitgegebne Inſtruction! wie ſtimmt dazu die ganze Form? wie paſſen 1 Tim. 3, 14. 4, 13 da hinein? und iſt nicht 1, 3 der Apoſtel der Abreiſende, Timotheus der in Epheſus Zurückbleibende? Otto weiß die letzte Stelle unſchädlich zu machen, indem er die von einem Meiſter der Einlegungskunſt, wie Paulus erſunden, von Wieſeler als unhaltbar bezeichnete Conſtruction erneuert, daß mit πορευόμενος der von ἵνα regierte Hauptſatz beginne: „Gleichwie ich Dich zum Standhalten ermahnt habe, in Epheſus, ſollſt Du auf der Reiſe nach Macedonien Etlichen gebieten ſich nicht an fremde Lehrer zu hängen, auch nicht zu achten auf endloſe Fabeln und Geſchlechtsregiſter". Die Nothwendigkeit dieſer Conſtruction ſucht der Verfaſſer ſogar zu beweiſen, freilich aus Sprachgeſetzen, die noch kein Grammatiker anerkannt hat. Ganz unbewieſen bleibt dabei, daß ἐν Ἐφέσῳ zu παρεκάλεσα zu ziehen iſt, nicht zu προσμεῖναι. Daß προσμεῖναι mehr iſt als bloßes Verweilen, nämlich „bei einer Perſon oder Sache bleiben", „Stand halten", iſt anerkannt; aber wenn Paulus ein πορεύεσθαι εἰς Μακεδονίαν in chaſtiſcher Spannung von ſich ausſagt, ſo wird das dem Timotheus befohlne Standhalten auch ein Verweilen in Epheſus zur Vorausſetzung haben müſſen. Nur durch Künſtelei kommt Otto zu dem Gegenſatz von προσμεῖναι und ἑτεροδιδασκαλεῖν. Ganz verkehrt iſt aber ſein Geſetz über die Particípialconſtructionen, das er aufſtellt, Winer und Kühner faſt tadelnd, daß ſie es noch nicht gefunden hätten. Es lautet: topiſch voranſtehende Particípien gehen auch in Betreff der Zeit voran, ſo daß bei einem partic. aor. die Handlung abgeſchloſſen iſt, ehe die Handlung des verbi finiti eintritt, bei einem partic. praes. aber noch währt; dagegen die topiſch nachſtehenden Particípien erpliciren entweder den Verbalbegriff näher (indem, dadurch, daß) oder geben begleitende nähere Umſtände an (indem, und) oder bezeichnen unmittelbar abfolgende Thatſachen. Alſo wenn Luc. 19, 5. 6 von Zacchaeus ſteht, σπεύσας κατέβη, ſo beeilte er ſich erſt, ſein Thun auf dem Baume aufzugeben, und dann ſtieg er herab, es iſt nicht geſagt, mit Eile. Dagegen die Hirten Luc. 2, 16 ἦλθον σπεύσαντες, ſie hatten Zeit erſt noch andre Geſchäfte bei ihren Hürden zu beſorgen, dann aber kamen ſie eilig. Nicht wir, ſondern der Verfaſſer ſelbſt hat dieſes frappante Beiſpiel vorangeſtellt. Wie wenig die Regel zutrifft, läßt ſich ſchon aus Buttmanns kleiner Grammatik §. 144 Anm. 7 lernen. Auch einige Beiſpiele, die der Verfaſſer für ſeine Geſetze anführt, ſchlagen denſelben gerade ins Geſicht Marc. 1, 31. 9, 22. 10, 21. Act. 5, 30. 12, 25. 18, 18. 19, 29. Ueber Luc. 1, 9 giebt Winer's Grammatik (6. Aufl. p. 316) Aufſchluß. Wie ſubjectiv iſt der Grund, daß Act. 23, 57 Lyſias die Wahrheit nicht umgangen haben könne. Luc. 24, 27 iſt nach Winer p. 557 ein Beleg, daß auch ein voranſtehendes Particip Gleichzeitiges angibt; Act. 19, 29. 16, 34. Hebr. 11, 35 erklärt Winer grade Otto's Regeln entgegengeſetzt. Ja dieſer ſieht Luc. 24, 17 ſelbſt als rhetoriſche Inverſion an, denn — ſo lautet der verzweifelt ſubjective Grund — Luſtwandeln und ſchwere Diſpüte mit einander halten, reimt ſich nicht zuſammen.

Die Peripatetiker würden also keine schweren Fragen erörtert haben. Warum läßt der Verfasser sich nicht weiter über diese Art rhetorischer Inversion aus? Soll nicht erlaubt sein, nach dem verbo finito noch eine vorangehende oder begleitende Thatsache nachzubringen im part. praes.? Die Stellung kann auf keinen Fall ersetzen, was die Verbalform zu bedeuten hat. Auch achtet der Verfasser selbst (p. 298) Col. 1, 3. 4. nicht genau auf sein Gesetz: wenn eine empfangene Nachricht zu stetem Danke veranlaßt, so muß sie doch vorher eingetroffen sein. Man entschuldige die Ausführlichkeit dieser grammatischen Auseinandersetzung. Es hat sich aber dabei gezeigt, wie der Verfasser trotz der stärksten widersprechenden Momente seine Gesetze macht, um für einen bestimmten Fall den Schein eines Beweises aufbringen zu können. Es fällt damit auch das Resultat, daß 1 Tim. als Instruction dem Timotheus und Erast nach Corinth mitgegeben sei. Es bleibt bei vorausgesetzter Aechtheit nichts Andres übrig, als entweder mit Wieseler, Reuß u. A. den Brief vom Apostel auf einer Reise durch Macedonien oder Achaja geschrieben sein zu lassen oder für denselben ganz neue Verhältnisse zu suchen.

Den Brief an Titus, dem Wieseler nach Otto's Meinung nur künstlich eine Stelle nach dem 1 Cor. zwischen Ostern und Pfingsten 57 zu geben wußte, setzt Otto selbst vor Ostern desselben Jahres, aber um den Preis, daß der dort angegebne Reiseplan vereitelt wurde. Das Auskunftsmittel ist nicht übel, nur durch Nichts indicirt, außer durch die Hypothese der Gleichzeitigkeit mit den Corintherbriefen. Als nämlich Apollos im März 57 wieder bei Paulus eingetroffen war 1 Cor. 16, 12, als die Leute der Chloe ein Schreiben der korinthischen Gemeinde brachten 1 Cor. 1, 11. 7, 1. und deren Abgeordnete Stephanus, Fortunatus und Achaicus ihm das traurige Bild der dortigen Wirren aufrollten (1 Cor. 16, 17), ändert der Apostel seinen Reiseplan und will, statt nach Corinth, erst nach Macedonien gehen (1 Cor. 16, 5. 2 Cor. 1, 15. 23. 2, 1). Statt selbst zu kommen, schreibt er Ostern 57 1 Cor. (5, 7. 8) und ruft den Timotheus von da ab, denn er hatte ihn von Anfang an für Macedonien bestimmt (Act. 19, 22. 1 Tim. 1, 3). Zugleich wird an Titus in Creta, wahrscheinlich durch Tychicus die Botschaft gebracht, mit dem letzteren sich sogleich aufzumachen und nach Troas über Corinth zu kommen (2 Cor. 2, 12). Da entsteht plötzlich, kurz vor Pfingsten, jener Tumult in Ephesus, dessen Seele Alexander der Schmied, ein Apostel, war. Pfingsten 57 reist der Apostel ab und trifft mit Titus in Macedonien zusammen, nachdem er ihn in Troas vergeblich erwartet hatte (2 Cor. 7, 7) u. s. w. Durch eine Erörterung der römischen Proceßordnung sucht Otto seine Abweichung von Wieseler und Meyer zu begründen, die Act. 24, 22 eine Verschiebung (ampliatio) durch Felix finden und die *πρώτη ἀπολογία* der Appellationsinstanz vor dem Kaiser zuweisen. Das römische Gericht oder den Kaiser — so argumentirt Otto — hätte Paulus nimmermehr den Löwenrachen genannt; vielmehr die Judenschaft war der Löwe, der nach seinem Blute lechzte. In die Zeit der Haft in Cäsarea einige Briefe mit Reuß zu verlegen, sieht Otto sich durch seine Auslegung von Act. 24, 23 verhindert, denn *ἴδιοι* sollen dort nicht die Apostelgehülfen sein, der Dienst gilt blos für leibliche Bedürfnisse, nicht für die Mission. Die noch übrigen Briefe fallen sämmtlich nach der Ankunft in Rom (Frühjahr 61) in die *διετία* der milderen Haft. Aber während Wieseler 2 Tim. im Spätsommer 63 geschrieben sein läßt angesichts des zu Anfang 64 erfolgenden Todes Pauli, setzt Otto den Tod Pauli nach der Neronischen Brandstiftung vom 19. Juli 64 und behauptet, daß, nachdem im Sommer 61 der Epheser Onesiphorus den Apostel in Rom besucht hatte, (2 Tim. 1, 16—18) Paulus im Spätsommer 61 schon 2 Tim. und Eph. durch

Tychicus nach Epheſus geſchickt habe 2 Tim. 4, 12. Eph. 6, 21. In Folge deſſen habe ſich Timotheus ſofort auf den Weg nach Rom gemacht und ſei Herbſt 61 dahin gekommen mit Ariſtarch, Juſtus, Marcus und Demas, der, um ſeine irdiſchen Geſchäfte zu ordnen, nach Macedonien gegangen war, nicht etwa, wie man gewöhnlich auslegt, gänzlich abgefallen war. Col. 1, 1. cf. 4, 10—14. Darauf erhält Oneſimus den Auftrag, die Briefe an Philemon und Col. zu beſorgen, den letzteren aber erſt dem Tychicus in Epheſus vorzuzeigen, damit dieſer ihn in Coloſſä übergebe. Dies ſoll man aus Col. 4, 7. 8 herausleſen und v. 10 περὶ οὗ allein auf Barnabas beziehen. Der letzte Brief Pauli iſt der an die Philipper, vom Frühling 63. Darauf tritt die Schärfung der Haft ein; der Apoſtel darf ſich dem Miſſionsdienſt nicht mehr ſo ἀκολύτως hingeben, wie es bis dahin die außergewöhnliche ἄνεσις des edlen Afranius Burrus geſtattet hatte. Das Wegfallen dieſer Freiheit nach der διετία iſt für Otto der Hauptgrund, 2 Tim. ſo früh an den Anfang der Gefangenſchaft zu ſtellen. Die darin vorkommenden Todesahnungen, welche mit den Hoffnungen der andern Briefe etwas contraſtiren, aus einem Wechſel der Stimmung zu erklären, verſchmäht Otto; vielmehr beſeitigt er ſie ganz durch eine gewaltſame Erklärung. 2 Tim. 4, 6—8 ſoll keineswegs die Wehmuth über den bevorſtehenden Märtyrertod enthalten, ſondern die Wehmuth über Siſtirung der Miſſionsthätigkeit. ἤδη σπένδομαι heißt nach liturgiſchem Sprachgebrauch: ich muß meine Berufsthätigkeit ſiſtiren, kann den erfreuenden und belebenden Geiſt nicht mehr der Welt zum Genuß darbieten dem Opferweine gleich, der Gotte zu einem ſüßen Geruch am Fuß des Altars verrinnt und verduftet. Eben daſſelbe ſoll Phil. 2, 17 bedeuten trotz des εἰ καὶ und trotz der naheliegenden Allegorie von Wein und Blut. Und hat wohl Paulus ſich den Lauf ſeines Lebens nach Erfüllung ſeines Miſſionsberufs noch fortgeſetzt denken können (p. 229)? Der Eintritt der παρουσία, den er erwartete und erſehnte, (Otto unterſcheidet dies ſehr fein von der Gewißheit, die im πεποιθέναι und ἐλπίζειν liegt p. 232. 234) bricht doch nach Paulus anderweitigen Zeugniſſen das Leibesleben in jetziger Geſtalt ab: ein Leben ohne Miſſionsthätigkeit war dem Apoſtel ſchwerlich denkbar; ſo lange noch Odem in ihm war, mußte er auch Gemeinden als Siegespreiſe ſeinem Herrn ſammeln, und die Heimkehr zu dem, der ihn entſandt hatte, (geſetzt ἀνάλυσις bedeute dies 2 Tim. 4, 6) war ihm ſicher das Ende ſeiner Miſſionsthätigkeit, wie ſeines Lebens im gegenwärtigen Stande. Ob das Martyrium ihm dort vorſchwebte, kann unentſchieden bleiben, aber Todesahnungen ſind es, die das Gemüth des Apoſtels bewegten, nicht bloße Wehmuth über den Stillſtand ſeiner Miſſionsthätigkeit.

Dies iſt der von Otto aufgeſpannte Geſchichtsrahmen. Es würde zu weit führen, den mannigfachen Hypotheſen nachzugehen, mit welchen die fruchtbare Phantaſie des Verfaſſers die leeren Räume durchwebt. Aus den Perſonalnotizen werden allerlei Conjuncturen, zwecklos hin- und hergehende Reiſen der Apoſtelgehülfen geſponnen. So weiß der Verfaſſer, daß Lucas für den Miſſionsdienſt zu ſorgen hatte mit ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit vorzüglich, Ariſtarch dagegen beſorgte den äußern Unterhalt des gefangenen Apoſtels, reiſte nur in ſolchen Angelegenheiten nach Macedonien und veranlaßte Demas und Tychicus ſich dem Apoſtel zur Verfügung zu ſtellen. Marcus kommt im Namen der petriniſchen Fraction zu dem ſchwer geprüften, aber herrlich bewährten Heidenapoſtel nach Rom, um jede etwa noch vorhandene Spannung abzuthun. Der Verfaſſer fühlt ſelbſt die Kühnheit dieſer Behauptung, die den von ihm perhorreſcirten Baur'ſchen Hypotheſen ſo ähnlich ſieht wie ein Ei dem andern. Denn wenig begründet iſt doch, daß διακονία 2 Tim. 4, 11 Dienſt an der Miſſion und grade an der Heiden-

miſſion iſt. Trophimus war bei dem Abſchiede des Apoſtels in Milet (Act. 20, 36 ff.) krank zurückgeblieben und keineswegs, wie Meyer aus Act. 21, 29 ſchließt, bei der Verhaftung Pauli in Jeruſalem zugegen geweſen; denn aus προορᾷν folge, daß Trophimus bei einer frühern Anweſenheit Pauli in Jeruſalem mit ihm im Tempel geſehen war. In Milet hatte der Apoſtel auch den Timotheus zum letzten Mal bei dem thränenreichen Abſchied geſehen (Act. 20, 37. 2 Tim. 1, 4), und ſeitdem nicht wieder, auch nicht in Cäſarea. Von den oft beregten Effecten 2 Tim. 4, 13 urtheilt Otto, daß Paulus ſie Act. 20, 13 bei Karpus zurückgelaſſen habe, in der Hoffnung, ſeinen Lauf, wenn auch Bande und Trübſal in Jeruſalem drohten, noch irgend einmal weiter nach Weſten fortzuſetzen. Während der ſtrengen Haft in Cäſarea ſoll er keine Gelegenheit gehabt haben, den Mantelſack von Troas kommen zu laſſen, erſt jetzt, als er von Rom aus an Timotheus ſchrieb.

So nimmt Otto in ſeiner Berichtigung der Rechnung Wieſeler's keinen Anſtand, dieſe drei Briefe, die nach Wieſinger wegen Sprache und Inhalt wie Ein Brief zuſammengehören und Einer Zeit entſtammen müſſen, 4 Jahre auseinanderfallen zu laſſen mitten in mannigfach anders ſtyliſirte Sendſchreiben hinein. Der Hauptgrund dafür iſt, daß ihm eine zweite Gefangenſchaft anzunehmen unmöglich erſcheint.

Die dafür aufgebrachten Zeugniſſe weiß Otto zu entkräften, ſo daß nur das vage λόγος ἔχει bei Eus. h. e. II, 22 übrig bleibt. Der Kanon Muratori's und Clem. Rom. I ad Cor. 5 zeugen weder dafür noch dagegen: jener ſei nach Text und Verſtändniß ſehr trüglich, dieſer bezeichne mit τέρμα τῆς δύσεως das dem apoſtoliſchen Laufe im Abendland geſteckte Ziel, gebe aber grade den Ort nicht an, wo dies Ziel lag. Dabei ſind in behaglicher Breite Conjecturen über den Text bei Muratori aufgeſtellt, die an Hitzig's Willkührlichkeiten bei den Lesarten im A. T. erinnern. Die philologiſche Erörterung von τέρμα verdient aber Anerkennung, nur befremdet es, daß trotz des oben gezognen Reſultats Act. 23, 11 Rom τὸ τέρμα τῆς δύσεως ſein ſoll, wie Jeruſalem τὸ τέρμα τῆς ἀνατολῆς. Ja die Apoſtelgeſchichte — heißt es nach einer weitläufigen Entwicklung des Plans derſelben — wiſſe und könne nichts wiſſen von einer Miſſionspredigt Pauli über Rom hinaus. Der Befehl Luc. 24, 47 allen Völkern das Evangelium zu predigen, iſt nach Otto mit der Predigt in Rom erfüllt. „Rom iſt die Metropole aller Völker. Wird in dieſen Mittelpunkt, in das Herz des heidniſchen Völkerlebens das Evangelium getragen, ſo hören es alle Völker". Dieſe überſchwengliche Anſchauung reicht faſt hinan an jenen alten Fehlſchluß aus Matth. 28, 18, daß die Apoſtel wirklich ſchon in allen Ländern gepredigt hätten. Räthſelhaft bleibt ja freilich der abgebrochne Schluß der Apoſtelgeſchichte ſtets: aber ihr Inhalt beweiſt weder für noch gegen eine zweite Gefangenſchaft. Auch jene Gewißheit Pauli bei dem Abſchied Act. 20, 25, daß er die aſiatiſchen Gemeinden nicht wiederſehn werde, iſt nicht ſo unumſtößlich. Eine Entſcheidung über die ſchwierigen, hier einſchlagenden Fragen hat der Verfaſſer noch nicht herbeigeführt, da er manche dahin gehörige Punkte gar nicht in den Kreis der Unterſuchung gezogen hat. Die Paſtoralbriefe ſelbſt, auch wären ſie nicht von Pauli Hand geſchrieben, können als Zeugniß für die zweite Gefangenſchaft gelten, wenn ihre Einreihung in die frühere Zeit ſich als unmöglich erweiſt; und dies Zeugniß iſt ſicher älter, als das des Clemens Rom.

Denn das hat der Verfaſſer am Schluß in ſehr anerkennenswerther, beſonnener Weiſe gezeigt, daß die äußeren Kriterien für die Aechtheit der Paſtoralbriefe eben ſo günſtig ſind, wie für die anderen pauliniſchen Briefe. Sehr gut unterſcheidet er die bloßen Anklänge von den wirklichen Citaten. Zu jenen möchten

wir noch Ignat. ad Trall. c. 8 rechnen, falls 1 Tim. 6, 11 πραϋπάθεια mit Tiſchendorf geleſen wird. Die gelegentliche Auslegung von ἀρχεῖα Ign. ad Philad. c. 8 (p. 384) ſcheint auch nicht in allen Theilen gleich gut begründet.

Es übrigt uns noch, den 4. Punkt zu beſprechen, die Sprachforſchung, auf welche der Verfaſſer beſondern Werth zu legen ſcheint. In grammatiſcher Hinſicht haben wir ſchon Gelegenheit gehabt, die unhaltbaren Aufſtellungen des Verfaſſers über die Topik der Participialſätze kennen zu lernen; ähnlich ſpannt er die Conjunctionen ὡς und καθώς in einen Gegenſatz von formell und materiell, der an vielen Stellen ſich nicht wird durchführen laſſen (p. 26). Auch die Differenz von εἰ καὶ und καὶ εἰ ſchraubt er ſo hoch, daß dem erſteren alle bedingende Kraft verloren geht. Sehr gepreßt wird das Fehlen des Artikels, mit dem Anſpruche daß Niemand bisher darauf geachtet habe (p. 126), da doch Winer 1 Tim. 1, 4 auch anführt. Ueberhaupt liegt die Sache bei den Sprachen, denen der unbeſtimmte Artikel abgeht, anders, als bei den modernen, und ſelbſt da, auch in unſrer Mutterſprache, läßt ſich die naturwüchſige Fülle der Spracherſcheinungen nicht ſo leicht in durchgreifende Verſtandesregeln fangen. Lehrreich iſt hierüber Grimms Lexikon unter der und ein. Grammatiſche Genauigkeit und Schärfe bleibt dabei immer ein lobenswerthes Streben des Verfaſſers. Aehnlich hält er es in lexikaliſcher Hinſicht. Aber auch da ſpitzt er nach unſrer Meinung die Bedeutungen öfters zu ſehr zu. So bei den ſchon erwähnten ἑτεροδιδάσκαλοι, οἰκονομία, ἀνάλυσις, σπένδομαι; ferner ſoll ἔλεος 2 Tim. 1, 2 eine Beziehung auf die amtliche Stellung enthalten (p. 292), πνεῦμα ſoll, trotz der paſſiven Form, nicht die über das Innere ausgebreitete Lebensbeſtimmtheit ſein können, ſondern das beſtimmende Princip ſelbſt (p. 319). Dagegen erweitert er auch wieder, wie wir oben ſahen, wo es ihm paßte, den Begriff πίστις zu dem der allgemeinen Offenbarung; ähnlich συνείδησις, das beim Apoſtel nicht das moderne Gewiſſen ſei, ſondern lediglich das — uns noch moderner vorkommende — Selbſtbewußtſein des Subjects (p. 302). Ueberhaupt erſcheint uns, betreffs Stil und Compoſition der Briefe, der Verſuch gewagt, in den erſten 7 Verſen von 2 Tim. alle characteriſtiſchen Momente des ganzen Briefs niedergelegt zu denken. Es klingt doch gar zu modern, daß nach 1, 7 a) von der δύναμις die Rede ſei, b) von 2, 3 ab von der ἀγάπη c) von 3, 1 ab vom σωφρονισμός d. i. der amtlichen Fürſorge für die Erhaltung der Gemeinde in geſundem Weſen. Dabei läßt Otto ſich auch nicht von dem gewöhnlichen Bedenken wegen Differenz des Stils anfechten. Er verweiſt es überhaupt in die Reihe der ſubjectiven Momente, die gegen die hellen geſchichtlichen Zeugniſſe nichts ausrichten können. Aehnlich urtheilen Bleek in ſeiner Einleitung ins A. und Reuß in der ins N. T., mit Fug und Recht, wie uns dünkt, wenn die geſchichtlichen Zeugniſſe wirklich zwingend ſind. Aber auch in Bezug auf den Stil läßt ſich einige Evidenz erreichen. Die Verſchiedenheit geſteht auch Otto zu, erklärt dieſelbe aber nicht aus Differenz der Zeit, ſondern daraus, daß Paulus anders und Anderes an ſeine Schüler, anders und Anderes an ſeine Gemeinden ſchreiben konnte. Διαβεβαιοῦσθαι, ἀστοχεῖν, ἀποδοχή, ζήτησις u. a. geben ſich deutlich als dialektiſche Kunſtwörter zu erkennen, durch welche er ſeine Schüler an ganze Abſchnitte ſeines Unterrichts erinnerte. Θεὸς σωτήρ, διδασκαλία ὑγιαινουσα, εὐσέβεια u. a. hält er für die gleißenden Stichwörter der Irrlehrer, deren der Apoſtel ſich bediene, um die Gegner deſto kräftiger niederzuſchlagen. Es iſt hiervon Einiges wohl zu bedenken; nur läßt ſich nicht einſehen, warum Paulus in den oſtenſibeln Briefen an die Gemeinde dergleichen Ausdrücke nicht gebrauchen konnte. Daß Paulus in den letzteren dunkle, kurze Wörter vermieden habe (p. 115),

kann kaum ernſt gemeint ſein. Ebenſo wenig überzeugend iſt uns, was über die Vertheilung des Inhalts zwiſchen den Corintherbriefen und der Inſtruction des Timotheus geſagt wird. „In jenen müſſen (?) alle Inſtructionen über Episcopat, Presbyterat, Diakonat und Viduat, inſoweit (!) letzterer ein Kirchendienſt iſt, ferner alle Anweiſungen in Betreff der kirchlichen Jurisdiction fehlen. Auch von der Einrichtung oder Wiederherſtellung der apoſtoliſchen Kirchenordnung konnte in Gemeindebriefen nur nebenbei geredet werden". Dieſer an ſich ſchon wenig haltbare, gewundne Satz ſtützt ſich auf den andern, daß nicht die Gemeinden, ſondern der Apoſtel und deſſen Beauftragte das Amt hatten, kirchenregimentliche Einrichtungen zu treffen, ein Satz, der auf dogmatiſchem Vorurtheil zu beruhen ſcheint, aber das Gegentheil beweiſt, wenn es dem Apoſtel gefallen hätte, die Gemeinden oder ihre Vertreter mit dergleichen zu beauftragen.

Drei Gegner des Schleiermacherſchen Religionsbegriffs.

Von

D. Schlottmann.

Wie langſam die wiſſenſchaftliche Selbſtbeſinnung des menſchlichen Geiſtes über die wichtigſten und gewöhnlichſten Begriffe der höchſten Lebensgebiete fortſchreitet, wie das Gelingen dabei durch lange vorangegangene Entwickelungen bedingt iſt, dafür bieten die Begriffe der Religion und des Gewiſſens ein auffallendes Beiſpiel dar. In Betreff des erſtern hat unſtreitig mit Schleiermacher eine neue Epoche begonnen: davon legen oft genug auch deſſen Gegner unwillkührlich ein ſtärkeres Zeugniß ab als ſie ſelbſt meinen. Mit Recht maß Steffens dem neu ausgeprägten Namen des „chriſtlichen Bewußtſeins" für unſre Zeit eine ähnliche Macht und Bedeutung bei, wie ſie einſt durch Luther das erneuerte Wort von der „Rechtfertigung durch den Glauben" erhielt. Hört man doch nicht ſelten ſolche, die den großen Dogmatiker wenig zu würdigen wiſſen, vom „lutheriſchen Bewußtſein" reden. Ja ſelbſt manchen, die deſſen Religionsbegriff gefliſſentlich bekämpfen, begegnet es, daß ſie gleich darauf gleichſam unter der Hand das Weſentlichſte deſſelben ſich aneignen. Man könnte hier auch, wenn auch in etwas anderm Sinne, wie jener begeiſterte Schüler des Auguſtinus, ein Carmen de ingratis ſingen — zur Ehrenrettung eines Mannes, von welchem trotz ſeiner menſchlichen Schwächen die Worte gelten,

— quem Christi gratia cornu
uberiore rigans, nostro lumen dedit aevo,
accensum vero de lumine.

Daß die Art und Weiſe, wie jene neue Begriffsbeſtimmung des ewig gleichen Weſens der Religion von ihrem Urheber zuerſt entwickelt wurde, in einzelnen Beziehungen der Modification und der Ergänzung bedarf, leugnen auch wir nicht. Wie ſehr aber dabei die Bekämpfer Schleiermacher's es mitunter an der logiſchen Schärfe fehlen laſſen, deren man ſich doch bei einem ſolchen Unternehmen vor allem befleißigen ſollte, das werden wir an drei namhaften Beiſpielen zu zeigen ſuchen.

Stahl in ſeinen „Fundamenten einer chriſtlichen Philoſophie" (S. 186) ſagt gegen Schleiermacher: „Die Religion iſt primär nicht ein Zuſtand des Menſchen (Abhängigkeitsgefühl), ſondern eine Wirkſamkeit Gottes, ſie iſt der Inbegriff ſeiner Veranſtaltungen und Thaten zur Einigung (bez. Verſöhnung) mit ihm. Dieſe und

die menſchliche Frömmigkeit nur als ihr Produkt ſind Gegenſtand, Inhalt und Maß der Religion." Dieſe Zeilen, durch welche gegen Schleiermacher's Religionsbegriff der Vorwurf einer „Verſchiebung des wahren Verhältniſſes" begründet werden ſoll, enthalten in Wahrheit ſelber nichts als einige ſtark verſchobene Begriffe. Denn es widerſpricht allem Sprachgebrauch und allem geſunden Denken, daß die Religion, die man ja überall nicht Gott, ſondern dem Menſchen beilegt, als ein Thun Gottes definirt wird. Oder ſoll dieſe Behauptung, daß die Religion primär ein Thun Gottes und alſo ſecundär ein Zuſtand des Menſchen ſei, nur das beſagen, die Religion werde als Zuſtand des Menſchen einzig möglich durch ein vorangegangenes Thun Gottes? Aber wer wird das ſo ausdrücken? Dann könnte man mit demſelben Rechte auch z. B. ſagen: die Naturwiſſenſchaft ſei primär nicht ein menſchliches Wiſſen, ſondern eine göttliche Wirkſamkeit, denn jene wird ja allerdings nur möglich durch ein vorangegangenes Wirken Gottes einerſeits in der Natur, andrerſeits in dem Menſchen ſelbſt, den er zur Erforſchung der Natur mit Gaben ausgerüſtet und durch ſeinen Lebensgang befähigt hat. Und leugnet denn Schleiermacher, daß die Religion durch ein zuvorkommendes Wirken Gottes, daß insbeſondre das chriſtliche Bewußtſein durch die vorangegangene erlöſende Wirkſamkeit Gottes bedingt iſt? Man mag ſagen, daß dies Moment bei Schleiermacher begrifflich nicht überall zu ſeinem vollen Recht gelangt ſei[1]), aber thun, als ob es „ſeiner Auffaſſung der Religion und Theologie" weſentlich fehle, das iſt eine gänzliche „Verſchiebung des wahren Verhältniſſes." — Weiter fügt Stahl hinzu: „Dieſe (Wirkſamkeit Gottes) und die menſchliche Frömmigkeit nur als ihr Produkt ſind Gegenſtand, Inhalt und Maß der Religion". So eben wurde die Religion „primär" als eine Wirkſamkeit Gottes definirt. Jetzt iſt eben dieſe Wirkſamkeit (alſo die Religion ſelbſt) zuſammen mit dem ſubjectiven Moment der Frömmigkeit „Gegenſtand, Inhalt und Maß der Religion". Es ſcheint alſo hier in zwei Sätzen unmittelbar hinter einander das Wort „Religion" ſtillſchweigend in ganz verſchiedenem Sinne genommen zu ſein. Steht es etwa das erſte mal in „objectivem", das zweite mal in „ſubjectivem" Sinne? Man könnte das meinen, weil Stahl ſelbſt gleich darauf in einer Anmerkung (S. 187) auf dieſe Unterſcheidung hindeutet. Aber nach ſeinem erſten Satze ſcheint er doch die Religion im ſecundären und ſubjectiven Sinne einfach und richtig als „Zuſtand des Menſchen" zu faſſen. Und was wäre das für eine Definition der „ſubjectiven" Religion, nach welcher dieſe zu ihrem Gegenſtande, Inhalt und Maß einerſeits eine göttliche Wirkſamkeit hätte (welche nach dem vorhergehenden Satze die Religion ſelbſt „primär" und in objectivem Sinne wäre) und andrerſeits die „menſchliche Frömmigkeit", alſo einen „Zuſtand des Menſchen!" Stahl tadelt in der erwähnten Anmerkung Schleiermacher, daß er „ſelbſt Religion im objectiven Sinne nur als gemeinſame ſubjective Frömmigkeit und als deren Product auffaſſe". Aber was er denn ſelber eigentlich unter Religion im objectiven Sinne verſtehe, das ſagt er uns nirgends. Die beiden analyſirten Sätze mit ihren verworrenen und widerſprechenden Begriffen geben darüber keinen Aufſchluß. Ihrem Urheber würde es nicht gelingen, die dort gebrauchten Worte durch den ſorgfältigſten Commentar zur Klarheit zu erheben. — Und was iſt für denſelben das Weſen der Religion im ſubjectiven Sinne? Er giebt zu verſtehen, daß auch dieſes von Schleier-

[1]) In dieſem Sinne ſpricht Stahl weiter unten S. 192 ff., wo er anerkennt, daß Schleiermacher „das Chriſtenthum als poſitive Religion zum Gegenſtand der Dogmatik und den hiſtoriſchen Chriſtus zum Mittelpunkt derſelben mache" und daran alsdann verſchiedene Ausſtellungen knüpft, denen auch wir eine theilweiſe Berechtigung nicht abſprechen. Aber dies ſpätere in etwas billigere Verfahren hebt das Unrecht der oben im Texte von uns beurtheilten Aeußerung nicht auf.

macher „nicht richtig bestimmt sei“. Aber dennoch adoptirt er im Wesentlichsten dessen Ausdrucksweise. Er wirft ihm (S. 187) vor, daß er, „statt die Dogmatik aus dem Worte Gottes zu schöpfen und an dem frommen Bewußtsein die Bestätigung nachzuweisen, umgekehrt die Dogmatik aus dem frommen Selbstbewußtsein schöpfe und sie dann nur an dem Worte Gottes sich bestätigen lasse“. Er redet einmal über das andre von „Thatsachen“ und „Grundthatsachen des christlichen Bewußtseins“. Kurz er führt hinsichtlich der Religion im subjectiven Sinne des Wortes ganz die Sprache eines Schülers Schleiermacher's. Dabei wäre denn doch wohl am Orte gewesen, bei der Bestreitung gerade des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs das Tiefberechtigte und Bleibende in demselben in größerem Maße anzuerkenen, als dies (S. 186) durch die Bemerkung geschieht, es sei durch jene Auffassung der Philosophie gegenüber die Selbstständigkeit der Religion und Theologie gewahrt worden.

Ganz ähnlichen Erscheinungen, wie den so eben dargelegten, begegnen wir in Philippi's kirchlicher Glaubenslehre. Hier wird der Schleiermacher'sche Religionsbegriff freilich noch viel ungerechter behandelt. In ihm und in der ganzen von ihm ausgehenden Glaubenslehre erblickt der strenge Kritiker nichts weiter als die Vermählung eines krankhaften Zinzendorf'schen Mysticismus mit Spinozistischem Pantheismus (S. 66). Er sieht aber bei solchem Splitterrichten den mystischen Balken im eigenen Auge nicht, indem er ungenirt mit einem Schwall von Worten die Auffassung der Religion erneuert, von welcher Nitzsch mit Recht sagt, daß von ihr „nur unter denen die Rede sein kann, welche nichts erklären oder alles unerklärbar machen wollen“. Der Glaube als subjectiver Factor der Religion soll nämlich „ein Act des ganzen erkennenden und wollenden Menschengeistes in seiner untheilbaren Einheit sein“. Er soll seinen Sitz im innersten Centrum der geistigen bewußten und freien Persönlichkeit“ haben (S. 48). „Zwar könnte man“ (heißt es weiter S. 56 f.) jene unmittelbare Bezogenheit des erkennenden und wollenden Geistes in seiner ungetheilten Einheit auf sein Object Gefühl nennen wollen und demgemäß behaupten, die Religion wurzele im Gefühl. Aber dies erscheint uns als ein uneigentlicher und leicht verwirrender Sprachgebrauch. Wir sagen dafür Herz“. Also das Herz gehört dem eigentlichen Sprachgebrauch an! Und durch dieses Zauberwort, das wo die Begriffe fehlen zur rechten Zeit sich einstellt, ist die mystische Verworrenheit jener „unmittelbaren Bezogenheit des denkenden und wollenden Geistes in seiner ungetheilten Einheit auf sein Object“ mit einem male gelichtet! — Weiterhin (S. 69) lesen wir folgende „Begriffsbestimmung“ der christlichen Religion: „Die christliche Religion ist die objectiver Seits durch göttliche Erlösungsoffenbarung in Christo, subjectiver Seits durch gottgewirkten Herzensglauben des Menschen vermittelte Wiederherstellung der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen“. Wir wollen von der Ungenauigkeit absehen, daß hier die christliche Religion als das bloße Abstractum eines Actes oder eines Erfolges, nämlich jener „Wiederherstellung“ definirt wird. Gemeint ist offenbar, daß die christliche Religion als die durch jene beiden Factoren wiederhergestellte wechselseitige Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zu definiren sei. Hiergegen müssen wir nun aber wiederum, ähnlich wie gegen Stahl, geltend machen, daß die Religion nicht von Gott, sondern von den Menschen ausgesagt wird: Gott ist wohl höchster Urheber aber nicht Subject der Religion. Richtig sagt daher auch Philippi selbst auf der folgenden Seite (70), „der Inhalt der christlichen Religion sei im erfahrungsmäßigen Bewußtsein des gläubigen Subjects gesetzt“. Damit adoptirt er unversehens hinsichtlich der Religion im subjectiven Sinne des Wortes die Ausdrucksweise des eben

erſt ſo leidenſchaftlich bekämpften Schleiermacher. Ja noch mehr. Weiter unten (S. 90 f.) heißt es daß „die Ausſage des individuellen chriſtlichen Bewußtſeins oder des durch die Offenbarung erleuchteten Einzelbewußtſeins beſtätigt werde durch das Zeugniß des chriſtlichen Geſammtbewußtſeins", in welchem eine „objective Bürgſchaft für jenes liege". Damit adoptirt Philippi auch den Schleiermacher'ſchen Begriff der Religion im „objectiven" Sinne des Wortes. In ſeltſamer Weiſe wird dann aber das „durch die Offenbarung erleuchtete Bewußtſein" identificirt mit „der durch die Offenbarung erleuchteten Vernunft". Es heißt nämlich (S. 89): „Das dogmatiſirende Subject wird das Bedürfniß fühlen, die Erleuchtung ſeiner Vernunft in Zuſammenhang zu bringen mit der Erleuchtung der Chriſtus-Gemeinſchaft überhaupt und die Uebereinſtimmung ſeines individuellen Bewußtſeins mit dem chriſtlichen Geſammtbewußtſein wird ihm eine Beſtätigung der Wahrheit des erſtern bieten". Hier ſollte man in einer wiſſenſchaftlich ſein wollenden Darſtellung doch billig Auskunft darüber erwarten, wie die erleuchtete Vernunft und das erleuchtete Bewußtſein ſich zu einander verhalten und mit welchem Rechte dieſelben identificirt werden. Und was ſoll man vollends von einem Grundſatz urtheilen wie dem folgenden (S. 86): „Die Quelle, aus der die Dogmatik zu ſchöpfen hat iſt die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatiſirenden Subjects". Das iſt (da gleich darauf die erleuchtete Vernunft und das chriſtliche Bewußtſein identificirt werden) nichts anderes als eine ſchwächliche und unwiſſenſchaftliche Copie des Grundprincips, von welchem Schleiermacher bei ſeinem dogmatiſchen Verfahren geleitet wird. Der Vorwurf, welchen Stahl, wie wir ſehen, gegen Letzteren erhebt, daß er nämlich ſtatt des Wortes Gottes das fromme Bewußtſein zur Quelle der Dogmatik mache, trifft in vollem Maße jenen Grundſatz Philippi's. Nichtsdeſtoweniger citirt dieſer ganz unbefangen unter dem Texte (S. 86) Stahl als einen Bundesgenoſſen und denkt nicht daran, daß er mit demſelben, als einem Gegner ſich auseinanderzuſetzen habe. Philippi dürfte wohl thun, wenn er an einem Schleiermacher Kritik üben will, ſeine eigne Bemerkung (S. 89) zu beherzigen, daß „an die Geſetze der formalen Logik auch die wiſſenſchaftliche Darſtellung der Theologie gebunden bleibt".

Bei Schenkel (um noch eines Theologen von ganz anderem Standpunkte zu gedenken) begegnen wir einer freudigen Anerkennung der poſitiven Bedeutung Schleiermacher's für die neuere Theologie. Auch der Tadel wird mit dem Bewußtſein ausgeſprochen, daß wir einen großen Mann, welcher herrſchende Zeitirrthümer mit Geiſtesmacht und Lauterkeit bekämpft hat, nicht alsbald vorſchnell und ſelbſtgefällig da zu richten haben, wo er uns ſein Ziel verfehlt zu haben ſcheint. Aber zu dem Verfehlten wird auch hier Schleiermacher's Religionsbegriff gerechnet. „Der wahrhaft und tief religiöſe Inhalt in Schleiermacher's Perſönlichkeit wie in ſeiner Glaubenslehre" (ſo heißt es in Schenkel's Lehrgrundlegung) „iſt nicht aus der Quelle ſeines Religionsbegriffs gefloſſen, ſondern hat ihm unbewußt ganz anderswoher ſeinen Urſprung genommen". Das wäre ja aber auch höchſt ſeltſam, wenn der religiöſe Inhalt einer Perſönlichkeit oder einer Glaubenslehre einen einzigen, noch ſo richtigen und einflußreichen Begriff zur Quelle hätte. Sicher wird Schenkel von ſeinem eigenen Religionsbegriff nicht ſo große Dinge rühmen. Von dem Schleiermacher'ſchen nun behauptet er, daß er das religiöſe Bedürfniß deßhalb nicht befriedige, weil er „auf einer Verwechslung der äſthetiſchen mit der religiöſen Function beruhe" (S. 129). Es ſoll nämlich in demſelben unwiſſentlich die Phantaſie ihr Werk treiben. Dieſe wird definirt als „das Gefühl in ſeiner Bezogenheit auf die Vernunft" oder, wie derſelbe Gedanke anderswo (S. 115) ausgedrückt

wird, „die in die Zucht der Vernunftthätigkeit genommene Empfindung äußert ſich in der Form der Phantaſie“. Das ſind aber völlig unhaltbare Beſtimmungen. Der Zucht der Vernunft unterliegt ja vielmehr das Gefühl, wenn der beſonnene Wille es als Freude- oder Schmerzgefühl vernunftgemäß beherrſcht und mäßigt. Bei ähnlichen unklaren und irrigen pſychologiſchen Vorſtellungen, wie ſie ſich leider durch jene ganze Lehrgrundlegung hindurchziehen, muß nun freilich nicht nur die Kritik des Schleiermacher'ſchen Religionsbegriffs mißlingen, ſondern auch die Begründung eines neuen, welche Schenkel verſucht. Hierbei ſchlägt derſelbe folgenden Weg ein. In der Meinung, daß die Religion weder im Erkennen noch im Wollen noch auch im Gefühl oder Bewußtſein, wie Schleiermacher dies faßte, wurzeln könne, nimmt er (S. 136) zu dem unbewieſenen Satze ſeine Zuflucht, daß einem „eigenthümlichen und ſelbſtſtändigen Gebiet des menſchlichen Geiſtes“ allemal auch ein „eigenthümliches und ſelbſtſtändiges Organ im menſchlichen Geiſte“ entſpreche — wie er denn auch ſonſt mit der Annahme verſchiedener „Geiſtes-Vermögen“ ſich eben ſo freigebig zeigt als die alte Wolffiſche Pſychologie. Da nun die Religion ein eigenthümliches und ſelbſtſtändiges Gebiet des menſchlichen Geiſtes iſt, muß es auch ein „beſonderes“ Religionsvermögen geben. Als ſolches betrachtet Schenkel das Gewiſſen und bietet uns demgemäß (S. 135) in dem der Unterſuchung vorangeſtellten künſtlich formulirten Lehrſatz folgende Definition: „Religion iſt das im Gewiſſen ſich kundgebende Bewußtſein des menſchlichen Geiſtes, daß er ſeines ewigen Weſens vermöge ſeiner urſprünglichen und unmittelbaren perſönlichen Gemeinſchaft mit Gott gewiß iſt“. Hier fällt uns zuerſt in Beziehung auf das Materielle, den Inhalt der Begriffsbeſtimmung, deſſen abſtractes und daher dürftiges Weſen auf? Alſo die Religion wäre nichts weiter als das Bewußtſein des Menſchengeiſtes davon, daß er ſeines ewigen Weſens gewiß iſt durch die Gottesgemeinſchaft? ſie wäre nicht vielmehr das Bewußtſein dieſer Gemeinſchaft ſelbſt? Und prüfen wir ſodann das Formelle jener Definition, ſo ſtoßen wir alsbald wieder auf die eben berührte Unklarheit der pſychologiſchen Momente. Hier wird nämlich die Religion definirt als ein Bewußtſein welches im Gewiſſen ſich kundgiebt. Darnach wäre das religiöſe Bewußtſein (welches auf derſelben Seite auch Gottesbewußtſein genannt wird) das prius des Gewiſſens, gerade ſo wie z. B. die Vernunft das prius der Denkformen iſt, in denen ſie ſich kundgiebt. Hierzu ſtimmt es, wenn hernach (S. 138) das Gewiſſen als eine Form des Selbſtbewußtſeins bezeichnet wird. Aber im Widerſpruch damit ſteht, daß anderwärts (S. 137) das Gewiſſen als beſondres Vermögen des Geiſtes, und zwar als das religiöſe Vermögen erſcheint. Denn hiernach wäre das Gewiſſen das potentielle und das Gottesbewußtſein das actuelle Moment und es müßte alſo vielmehr geſagt werden, daß das Gewiſſen ſich in dem Gottesbewußtſein kund gebe, wie es denn in der That einmal (S. 141) heißt, „die urſprünglichſte Thätigkeit des Gewiſſens beſtehe darin, daß es unſerem Selbſtbewußtſein die Gewißheit des Seins Gottes in uns verleihe“. Endlich findet ſich daneben (S. 135) noch eine andre Ausdrucksweiſe, nach welcher „das religiöſe ein beſonderes Vermögen des menſchlichen Geiſtes, das Gewiſſen aber das Organ dieſes Vermögens“ iſt, wobei uns freilich nicht geſagt wird, was denn das religiöſe Vermögen ſelber ſei.

Eine ähnliche Ungenauigkeit, wie in dieſen widerſpruchsreichen Beſtimmungen, zeigt ſich in der Art und Weiſe, in welcher zu begründen verſucht wird, daß das Gewiſſen, obgleich es nach Obigem als ſelbſtſtändiges und eigenthümliches religiöſes Geiſtesvermögen dem ſelbſtſtändigen und eigenthümlichen religiöſen Lebensgebiet entſpricht, doch „als religiöſes Centralorgan des menſchlichen Geiſtes zugleich auch ethiſches Centralorgan oder daß es (wie derſelbe Gedanke öfter ausgedrückt

wird) die Syntheſis des religiöſen und ethiſchen Factors" ſei. Ein Lehrſatz behauptet nämlich (S. 135): „Im Gewiſſen, als dem Organ des religiöſen Vermögens, iſt das Gottesbewußtſein urſprünglich und unmittelbar gegeben, ſowohl als das Bewußtſein von einem Sein Gottes in uns, als von einem Nichtmehrſein unſer in Gott". Von den beiden letztern Momenten ſoll das erſte den religiöſen, das zweite den ethiſchen Factor ausmachen. Aber dieſe Unterſcheidung iſt willkührlich. Denn das im Bewußtſein geſetzte Sein Gottes in uns wird ausdrücklich (S. 141) ein „Sein Gottes als des abſolut beſtimmenden" genannt, daher dann weiter das menſchliche Selbſtbewußtſein ſich ſelbſt als mit dieſer Norm nichtübereinſtimmendes vorfindet. Jenes im Gewiſſen gegebene Bewußtſein von dem Sein Gottes in uns ſchließt alſo nach Schenkel als ſolches auch ſchon das Bewußtſein von der abſoluten ſittlichen Norm in ſich, dann aber iſt es auch zugleich „ethiſches" und „Geſetzesbewußtſein" und es iſt nicht abzuſehen, wie es als „erſter religiöſer" von dem „zweiten ethiſchen Factor" des Gewiſſens unterſchieden werden ſoll. Andrerſeits wird eben dieſer zweite angeblich ethiſche Factor ſelber ſo beſchrieben, daß er von dem erſten „ſpecifiſch religiöſen" nicht weſentlich verſchieden iſt. Er wird nämlich, wie wir ſehen, definirt als unſer „Bewußtſein von dem Nichtmehrſein unſer in Gott". Hierzu wird uns (S. 146) folgender Commentar geboten, welchem wir die Bemerkung voranſchicken, daß hier der „erſte religiöſe" Factor als die „vorangehende", der „zweite ethiſche" als die „nachfolgende Thätigkeit" des Gewiſſens bezeichnet wird. Der Commentar lautet: „Auch in dieſer nachfolgenden Thätigkeit iſt das Selbſtbewußtſein noch immer bezogen auf Gott, aber nicht mehr auf ein Sein Gottes, welches real gegenwärtig iſt, ſondern auf ein Nichtmehrgegenwärtigſein und darum Seinſollen Gottes. In ſeiner vorangehenden Thätigkeit beſitzt, in ſeiner nachfolgenden vermißt das Gewiſſen Gott; es hat ihn nicht mehr, allein es möchte ihn gern haben. Da nun religiöſe Thätigkeit nur da ſich vorfindet, wo reale perſönliche Gemeinſchaft des menſchlichen Geiſtes mit Gott: ſo können wir die zweite Gewiſſensfunction nicht mehr als eine religiöſe bezeichnen. Inſofern wir hingegen diejenige Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes, welche, von einem Mangel an Uebereinſtimmung mit dem Sein Gottes in uns ausgehend, auf Wiederherſtellung dieſes Mangels gerichtet iſt, die ethiſche nennen: ſo bezeichnen wir die zweite Gewiſſensfunction im Unterſchiede von der erſten als die ethiſche".

Dieſe Sätze verdienen, da hier die Unklarheit und Unhaltbarkeit des Schenkel'ſchen Religionsbegriffs beſonders deutlich zu Tage liegt, eine etwas einläßlichere Beleuchtung. Zuerſt erhellt, daß hier, gegen den Willen und trotz der Proteſtation des Beſchreibenden, die ſogenannte zweite oder „nachfolgende Thätigkeit" des Gewiſſens als „ſpecifiſch religiöſe" Thätigkeit beſchrieben wird. Denn eine geiſtige Thätigkeit, welche Gott „vermißt", „ihn gern haben möchte", „auf die Wiederherſtellung dieſes Mangels gerichtet iſt" — eine ſolche Thätigkeit iſt nach allgemeiner Denk- und Sprechweiſe ſicher eine „ſpecifiſch religiöſe". Wenn Schenkel gegen dieſe Bezeichnung geltend macht, eine religiöſe Thätigkeit ſei nur bei der ſchon realiſirten perſönlichen Gemeinſchaft mit Gott möglich, ſo müſſen wir dieſen Einwand eben ſo zurückweiſen, wie Ariſtoteles in der Nikomachiſchen Ethik bei der Behauptung, daß wir durch Uebung der Tugend tugendhaft werden, die Einrede nicht zuläßt, als ob vor der verwirklichten Tugendhaftigkeit gar kein Ueben der Tugend möglich ſei. Ueberdies tritt aber Schenkel durch jenen Einwand mit ſich ſelbſt in einen auffälligen Widerſpruch. Er hat ja kurz zuvor in dem commentirten Lehrſatz (S. 135) ausdrücklich geſagt, das in dem Gewiſſen gegebene Gottesbewußtſein ſei zugleich Bewußtſein von einem Sein Gottes in uns und von einem Nichtmehrſein unſer in

Gott. Und in dem Commentar wird einem und demſelben Gewiſſen die „vorangehende religiöſe“ und die „nachfolgende ethiſche“ Thätigkeit beigelegt. Jene vorangehende religiöſe Thätigkeit aber ſetzt nach Schenkel's Erklärung die „reale perſönliche Gemeinſchaft mit Gott“ voraus: wie kann er nichtsdeſtoweniger der zweiten „nachfolgenden“ Thätigkeit eben deſſelben Gewiſſens das Prädicat der „ſpecifiſch religiöſen“ durch den Einwand abſtreiten, daß die reale perſönliche Gemeinſchaft mit Gott nicht vorhanden ſei? Und ſo enthüllt ſich uns in den anſprechend correſpondirenden Formen des „Seins Gottes in uns“ und des „Nichtmehrſeins unſer in Gott“ ein wahrhaft verwirrender „Paralogismus“. In beiden Gliedern wird das Sein des Einen im Andern auf völlig verſchiedene Weiſe verſtanden. Das „Nichtmehrſein des Menſchen in Gott“ iſt im ethiſchen Sinne gemeint: es bedeutet den „Mangel an (ethiſcher) Uebereinſtimmung mit dem Sein Gottes. Ihm entſpricht daher auch, wie dies in der oben citirten Stelle mit überraſchender Unbefangenheit ausgeſprochen wird, ein „Nichtmehrgegenwärtigſein“, ein bloßes „Seinſollen“ Gottes in uns. Und eben ſo muß nothwendigerweiſe auf der andern Seite im religiöſen Sinne dem „Sein Gottes in uns“ ein „Sein unſer in Gott“ entſprechen, obgleich dies nirgends direct zugeſtanden wird.

Dies ſind die unmittelbaren und unausweichlichen logiſchen Conſequenzen der uns dargebotenen neuen Begriffsbeſtimmungen. Hätte der Urheber dieſer letztern ſeinerſeits jene Conſequenzen klar durchſchaut, ſo würde er ſich freilich vielfach anders und klarer ausgedrückt haben. Oder er hätte dann vielmehr ſeine Begriffsbeſtimmungen ſelber völlig umgeſtaltet. Denn ſicher verwirft er nach ſeinen eigenen Principien dasjenige, was ſich aus ſeinen jetzigen Aufſtellungen unvermeidlich ergiebt. Wie wäre auch in einem und demſelben Gewiſſen eine ſolche Zwieſpältigkeit des religiöſen und ethiſchen Factors denkbar, bei welcher dem Sein Gottes im Menſchen und des Menſchen in Gott auf der religiöſen Seite ein „Nichtmehrſein“ auf der ethiſchen gegenüberſtände? Es würde dadurch dasjenige annullirt, was wir gerade als weſentliches Verdienſt Schenkel's anerkennen, daß er nämlich, ohne auf den Standpunkt der Kantiſchen Moral-Religion zurückzufallen, doch im Verhältniß zu Schleiermacher eine innigere Durchdringung und Correſpondenz des Religiöſen und Ethiſchen principiell zu begründen und die wiſſenſchaftliche Bedeutung, welche eben in dieſer Hinſicht dem Begriffe des Gewiſſens[1]) zukommt, ins Licht zu ſetzen ſucht. Die Art, wie er dieſe von ihm verfolgten wichtigen Geſichtspunkte wiſſenſchaftlich entwickelt hat, können wir aber freilich nach dem Geſagten nicht umhin für verfehlt zu halten. Und auch hier müſſen wir, wie bei den vorhergenannten Männern ganz andrer Richtung, ſchließlich bemerken, daß der eifrige Beſtreiter des Schleiermacher'ſchen Religionsbegriffs doch weſentlich in deſſen Gleiſen wandelt, indem durch ſeine verſuchten, neuen Begriffsentwickelungen immer wieder als das einzige innerlich Klare und Conſequente die Anſchauungsweiſe hindurchbricht, nach welcher die Religion eine Beſtimmtheit des menſchlichen Bewußtſeins iſt. Wir ſahen bereits, wie in dem neuen Lehrſatze ſelbſt von einem „urſprünglichen und unmittelbaren Gottesbewußtſein“ geredet wird. Daſſelbe geſchieht dann auch wiederholt in dem folgenden Commentar und wenn es einmal (S. 149) heißt: „das Selbſtbewußtſein iſt niemals ſo völlig normal auf das Gottesbewußtſein bezogen, daß nicht auch Momente, welche es als überwiegend durch das Weltbewußtſein beſtimmt wahrzunehmen hätte, ſich in ihm befänden“ — ſo erkennt man hier ſogleich einen bekannten in wenig variirter Form auftretenden Schleiermacher'ſchen Satz.

[1]) In Beziehung auf die genauere Beſtimmung dieſes Begriffes ſelbſt vergl. man meinen in dieſer Zeitſchrift (1859 Nr. 13—15) zur Prüfung mitgetheilten Verſuch.

Literariſches.

Dr. W. Hoffmann (K. Hof- und Domprediger ꝛc. zu Berlin). Die Haustafel. II. Abth. Die Familie. Erſte Hälfte. Die chriſtliche Ehe. Berlin, Wiegandt und Grieben. 1860. Zweite Hälfte. Die Erziehung und das Regiment des Hauſes. Ebendaſ. 1861.

Bei der in dieſen Blättern (Jahrg. 1859 Nr. 52) enthaltenen Anzeige der im Jahre 1859 unter dem Titel „Die Haustafel" erſchienenen erſten Sammlung von Predigten des hochverehrten Verfaſſers, in welcher das Leben der chriſtlichen Gemeinde nach ſeiner Quelle und ſeiner mannichfaltigen Bethätigung dargelegt wird, ſprachen wir am Schluſſe die Erwartung eines gleichen, vielleicht noch unmittelbarer ſich ergebenden Segens von dem zweiten Bande der „Haustafel" aus, deſſen Erſcheinen in einzelnen Predigtlieferungen damals bereits begonnen hatte. Nachdem nunmehr auch dieſe in zwei Hälften getheilte Sammlung als ein Ganzes vor uns liegt, können wir dieſe Erwartung mit verſtärkter Berechtigung wiederholen und verſuchen gern zu ihrer Erfüllung etwas beizutragen, indem wir die trefflichen Predigten über das Leben der evangeliſchen Familie der Aufmerkſamkeit aller derer, und namentlich der Gebildeten unter ihnen, empfehlen, welchen die Heilung der Schäden unſeres Volkes von der Wurzel aus ein Anliegen des Herzens iſt.

Die vorliegenden Predigten gehen weniger als manche andere in neuerer Zeit veröffentlichte Predigten über dasſelbe Gebiet, auf praktiſche Anweiſungen und Rathſchläge für das Einzelne der behandelten Lebensbeziehungen ein; dafür aber entſchädigen ſie durch deſto tieferes Eindringen in das Fundament des evangeliſch-chriſtlichen Lebens und durch beſtimmte Darlegung der Hauptrichtungen, nach welchen ſich das Leben der chriſtlichen Familie zu geſtalten hat. Nicht von der natürlichen, ſondern von der chriſtlichen Seite der Familie wird überall ausgegangen, und in dieſer Hinſicht iſt treffend und bezeichnend, was in der erſten Predigt geſagt wird. „Während ſonſt im bürgerlichen Leben die Familie den Unterbau für größere Gemeinſchaften darbietet, ſo iſt in der Kirche die Gemeinde Jeſu Chriſti das Erſte. Von ihr aus ſtrömt erſt das erneuernde und verklärende Leben auch in die ſchon auf natürlichem Boden vorhandene Familie hinein." Dieſe Anſchauung iſt bei allen Predigten die leitende geweſen. Die in dem natürlichen Verhältniß ſchon vorhandenen, aber durch die Sünde getrübten und zunächſt nur auf das Zeitliche gerichteten Beziehungen der einzelnen Familienglieder zu einander werden in ihrer, durch den Gottesſohn, der in ſie eingegangen, ihnen ertheilten neuen überirdiſchen Weihe und in ihrer über das Vergängliche hinaus in die Ewigkeit hinein reichenden Beſtimmung nachgewieſen, und ſo wird das Leben der Familie auf die einfachſte, aber zugleich tiefſte und feſteſte Grundlage geſtellt, auf die Gnade Gottes in Chriſto, und auf den Frieden, der aus dieſer Gnade quillt und die Herzen und Häuſer der Gläubigen zu Tempeln Gottes macht.

Die zehn Predigten der erſten Hälfte behandeln „die chriſtliche Ehe." Alle Glieder des Hauſes bilden die Hausgemeinde, deren inneres Leben das Wort Chriſti und das Lobopfer gläubiger Herzen iſt, und deren Prieſter Mann und Weib im prieſterlichen Bunde ſind. Wie dieſer Bund in der rechten Weiſe geſchloſſen, bewahrt und erhalten wird, wie die Ehe die Heimath der Liebe auf

Erden und zugleich die Schule christlichen Gehorsams ist, das wird in besonderen Predigten ausgeführt, und in einer anderen das in der neueren Zeit mit Recht von christlicher Seite so ernst erwogene Kapitel von der Ehescheidung, dem „Riß in dem Priesterbunde" behandelt. Wir heben aus dieser auf Matth. 19, 8. u. 9 gegründeten Predigt hervor, daß der Verfasser jede Rechtfertigung der Ehescheidung unter Christen durch die Berufung auf des Herrn Wort von der Herzen Härtigkeit als grundlos zurückweiset. Er sagt S. 150: „Also alle, die sich scheiden lassen und scheiden ließen, deren Ehe durch gerichtliche Scheidung zerrissen ist, ohne daß Ehebruch des anderen Theiles der Grund war, sind keine wahren Christen! Ein furchtbares Urtheil! Aber ich habe es nicht gesprochen, sondern der Herr." Und S. 152: „Und warum giebt es so viele zerrissene Ehen? Auf diese Frage müssen wir wohl Alle mit Scham vor unserm Gott bekennen: weil wir eine Kirche und eine evangelische Christenheit heißen, ohne es recht zu sein ...." — In dieser Predigt kommt der tiefe Schmerz über die furchtbare Kluft zwischen dem, was das Familienleben in der evangelischen Gemeinde sein sollte und dem, was es in Wirklichkeit ist, zu besonders ergreifendem Ausdruck.

Die zehn ersten Predigten der zweiten Hälfte handeln von der Erziehung der Kinder, wiederum als von einem priesterlichen Werke der Eltern, dem der Gehorsam in dem Herrn von Seiten der Kinder entspricht. Aus der Tiefe kernigen Schriftwortes werden die Hauptgrundsätze christlicher Kinderzucht und christlichen Kindesgehorsams mit Klarheit und unter Hinweisung auf die Gebrechen der Gegenwart abgeleitet, in den dann folgenden sechs Predigten über das Regiment des Hauses aber wird das wichtige Verhältniß der Herrschaft und der Dienenden zu einander mit dem Lichte evangelischer Heilswahrheit beleuchtet.

Wenn wir als Christen die Volkszustände der Gegenwart mit unbefangenem Auge betrachten, so können wir uns tiefen Schmerzes und banger Sorge nicht erwehren. Unverstand aber, wo nicht bewußte Unwahrheit ist es, wenn die weite Entfremdung unseres Volkslebens von der göttlichen Offenbarung dem Dogmatismus, dem die evangelische Kirche verfallen sei, zugeschrieben und als Mittel zur Zurückführung der Massen zum Christenthum eine sogenannte Ausgleichung von Glauben und Wissen, die aber in Wahrheit nur ein Preisgeben von dem Wesen des Christenthums ist, angepriesen wird. Wir können und wollen nicht leugnen, daß die Kirche in ihren Organen wesentlich mit Schuld trägt an jener beklagenswerthen Entfremdung; aber nimmer wird aus dem Tode Leben geschafft anders als durch ernstes kräftiges entschiedenes Bezeugen dessen, der die Wahrheit und das Leben ist. In Ihn muß unser Volk sich hineinleben. Hierzu reicht aber allerdings nicht aus die Uebertünchung des Lebens mit christlichen Formen, noch weniger die mechanische Repristination überlebter und so nicht wieder herzustellender Zustände, sondern es gilt, Christum zu bezeugen durch Wort und That als den, der noch jetzt in den Seinen lebt, und Christum in alle gottgeordneten Beziehungen des Lebens als den hineinzuführen, der Alles neu macht. Keine unter diesen Beziehungen nimmt aber den Menschen mehr in Anspruch und übt einen tieferen und nachhaltigeren Einfluß auf ihn aus, als die Familie. Darum vor Allem in die Familie hinein mit Christi Wort und Geist! Aus der lebendigen Hausgemeinde erwachsen dann auch lebendige Kirchengemeinden und aus diesen lebendige Kirchen, die je mehr und mehr diesen Namen verdienen, weil sie sich als Glieder des einen großen Leibes fühlen, dessen Haupt Christus, der Herr, ist. Auf diesem Wege allein kann auch das Problem des christlichen Staates seine Lösung

finden. — Möchte der Herr die Predigten des theuren Verfassers segnen, daß manches Haus durch sie ein christliches, von Christi Wort und Geist regiertes, werde.

N — d. H.

Stimmen der Weissagung aus der Zeit der Geburt Jesu Christi. Biblische Betrachtungen von W. Krüger. Brandenburg a. H. 1861. p. 101. 8.

Im Unterschied von der traditionellen Art erbaulicher Betrachtung, wie sie, angezogen von der Lieblichkeit des Stoffs, besonders der Geburtsgeschichte Jesu sich zugewendet hat, unternimmt es die vorliegende Schrift, einmal auf den heilsgeschichtlichen Inhalt jener Erzählungen des Matthäus und Lucas, wie er insonderheit in den prophetischen Stücken zusammengefaßt ist, die Aufmerksamkeit zu lenken. Um den organischen Fortschritt in der Reihenfolge dieser Weissagungen zu erkennen, muß man jede einzelne in ihrer Beschränktheit verstehen. „Wir müssen uns entschließen", sagt der Verfasser, „möglichst alle Bilder, alle Begriffe, die wir schon aus dem Anschauen der Erfüllung mitbringen, zu vergessen, um zu einer unbefangenen, die ganze Eigenthümlichkeit der Weissagung anerkennenden Auffassung zu gelangen." In der That erwächst auf diese Weise ein Reichthum biblischer Anschauungen und Begriffe, welcher verloren geht, sobald man voreilig zur geistlichen Auslegung greifend, alles Concrete und Besondere jener Weissagungen in die geläufigen Heilsideen auflöst. Freilich entsteht nun leicht „eine scheinbare Differenz" zwischen der Weissagung und ihrer Erfüllung, aber eben diese giebt dem Verfasser Gelegenheit, eingehender, als es sonst in biblischen Betrachtungen geschieht, das Verhältniß beider zu einander zu entwickeln.

Von dem bezeichneten Gesichtspunkte aus geht nun die Darstellung durch die verschiedenen prophetischen Stücke nach ihrer Zeitfolge. „Gott kommt zu seinem Volk", darin wird das Wesentliche der ersten und allgemeinsten Verkündigung zusammengefaßt, welche dem Priester Zacharias geworden ist. Ein wichtiger Schritt auf der Bahn der Offenbarung des Zukünftigen geschieht mit der Verkündigung des Engels an Maria „von dem Sohn des Höchsten und dem ewigen König". Dem Königsbilde tritt ergänzend zur Seite der „Retter von der Sünde" in der Verheißung, die später an Joseph gerichtet wird. Ein Zug der nicht fehlen darf im Messiasbilde neben den großen und umfassenden, weil er für den Gang des göttlichen Reiches auf Erden charakteristisch ist, nämlich die Niedrigkeit des Heilandes, bildet den Grundton im Lobgesang der Maria. Indem sie singt von der „Hoheit in der Niedrigkeit", gestaltet sich ihr Lied, weil aus einem Grundgedanken der göttlichen Heilsökonomie geboren, von selbst zu einer Vorausdarstellung des Zukünftigen, dessen Werden denselben göttlichen Grundgesetzen gehorcht. Die erste bestätigende Erfüllung in der Reihe dieser Verheißungen ist eingetreten mit der Geburt des Johannes. Da erhebt sich Zacharias zu einem prophetischen Loblied von der Erlösung des Volkes Israel. Aber auch nachdem der verheißene König geboren ist, da er doch noch nicht sich geoffenbart hat als solcher, hören wir weissagende Stimmen über ihn aus dem Munde Simeons. Hier zuerst erhebt sich die Weissagung zur Anschauung des Kindleins als eines solchen, in dem das Heil der ganzen Welt beschlossen ist, welches ist ein Licht der Heiden, und — bedeutsam genug — erst mit dieser universalistischen Wendung verbindet sich auch der erste Ausblick in die dunkle leidensvolle Seite des Messiasberufs, auf den Widerspruch, den er erfahren sollte von Seiten seines eigenen Volkes. Damit ist der

Cyclus der Weiſſagungen geſchloſſen, welche in planmäßigem Fortſchritt ein vollſtändiges Bild des Meſſias entfalten.

Eine ſchwierige Frage erhebt ſich dem Verfaſſer, da er alle Verheißungen in ihrem beſchränkten Sinne feſthält, in Betreff der Erfüllung deſſen, was von einer Herrſchaft über Jacob, von einer Erlöſung Iſraels verkündigt iſt. Ganz verkehrt erſcheint ihm diejenige Löſung, welche durch die univerſelle Weiſſagung Simeons die Beſchränktheit der frühern verbeſſern und aufheben will. Beide vielmehr, wenn ſie wahre Weiſſagungen ſind, müſſen gleichermaßen zu Recht kommen. Die Berufung auf die hypothetiſche Natur aller Heilsweiſſagung, wonach die Bekehrung immer conditio sine qua non für die Erfüllung bleibt, möchte wohl eher Beifall finden, als das Zuhülfenehmen einer eſchatologiſchen Anſchauung, nach welcher der jetzigen Heilsepoche eine andere völkerbeherrſchende und völkerſammelnde Wirkſamkeit der Offenbarung Chriſti folgen würde. Aber in der That läßt jene erſte Annahme, ſo richtig ſie in Betreff der einzelnen Individuen ſein mag, doch die Erwartung der verheißenen Herſtellung Iſraels als Volk immer noch übrig, und die andere findet Beſtätigung in den Worten gerade desjenigen Apoſtels, der doch von jüdiſchem Particularismus und beſchränktem Verſtändniß der Erfüllung gewiß am weiteſten entfernt war. cf. Röm. 11, 25. Cart H.

Die Brüder des Rauhen Hauſes. Wider Herrn Dr. v. Holtzendorff. Von Oldenberg. Berlin, Hertz. 1861. 7½ Sgr.

Herr v. Holtzendorffs Büchlein gegen den neuen proteſtantiſchen Orden Wicherns konnte nur den Unwiſſenden oder ſolchen von Bedeutung erſcheinen, die der eingreifenden chriſtlichen Arbeit überall inſtinctmäßig feindſelig ſind. Die Form war geſchickt und marktſchreieriſch genug. Herr Oldenberg hat die allerdings leichte Aufgabe, den juriſtiſchen Schriftſteller in ſeine Grenzen zurückzuweiſen, mit Geſchick gelöſt. Eine andere Bedeutung als die polemiſche hat ſeine Broſchüre nicht, ſoll ſie auch nicht haben. Wer die Brüder des Rauhen Hauſes kennen lernen will, hat anderwärts Gelegenheit genug dazu; wir nennen blos die Berichte Wicherns über die Johannisſtiftung in Berlin.

Pädagogiſches Archiv, von Prof. Langbein in Stettin. Nr. 7. 1861. Stettin, von der Nahmer.

Wir machen unſere Leſer auf das 7. Heft dieſes Jahrganges beſonders aufmerkſam. Und zwar um eines tüchtigen Aufſatzes willen, den das Heft Hrn. Dir. Seibert in Vegeſack verdankt. Er iſt überſchrieben: die Charakterbildung als Aufgabe höherer evangeliſcher Schulen und iſt vorzugsweiſe mit Rückſicht auf die ſchöne Sammlung von Schulreden verfaßt, welche Schulrath Dr. Heiland (1860) herausgegeben hat.

E. v. Ortenberg, Zur Textkritik der Pſalmen. Halle, Mühlmann. 1861.

Der Verfaſſer, von dem wir noch wohl Bedeutendes in altteſtamentlicher Wiſſenſchaft zu erwarten haben, giebt in dem vorliegenden Schriftchen an einigen zwanzig Pſalmſtellen Proben ſeiner eindringenden divinatoriſchen Kritik, nach unſerer Ueberzeugung meiſt glückliche. Von einer durchaus ſichern Divination iſt freilich im Hebräiſchen noch weniger zu reden, als in der claſſiſchen Philologie. Am

wenigſten einleuchtend erſcheint uns die Behandlung von Pſ. 45 und die Veränderung des גַּם in כּוֹס Pſ. 60, 6. Dagegen empfiehlt ſich wohl das אַל תִּשָּׂא דָךְ für אַל נִשָּׂא יָדֶךָ in Pſ. 10, 12 und אֲשֶׁר אֶרְצָה בְהֵמָה für אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה (Pſ. 16, 3). Die Beſeitigung des הוֹמִיךְ in dem 5. Vers desſelben Pſalms durch die Annahme einer Variante iſt wohl nicht gelungen. Auf noch kühnere Weiſe ergiebt ſich in der verzweifelten Stelle Pſ. 32, 9 bei Ortenberg: עַד יוּבַל קְרוֹב אֵלֶיךָ כמתג ורסן לְבָלוֹם „Mit Zügel und Zaum muß es gebändiget werden, Bis man es zu dir nahe leiten kann". Mit faſt völliger Sicherheit tilgt Ortenberg Pſ. 58, 10 die Wörter אֲשֶׁר כְּמוֹ חַי indem er die Entſtehung dieſer fehlerhaften Schreibung genügend erklärt.

Beiträge zur Geſchichte Aug. H. Francke's, enthaltend den Briefwechſel Francke's und Speners, herausgegeben von G. Kramer, Director der Francke'ſchen Stiftungen. Halle, Waiſenhaus 1861. 475 S.

Das Meiſte dieſer trefflichen Beiträge war bisher nicht oder doch nicht mit hinlänglicher Genauigkeit gedruckt worden. Den Briefen der beiden oben genannten Männer (S. 193—475) gehen voran urkundliche Aufzeichnungen über Francke's Vorfahren, die Selbſtbiographie „Anfang und Fortgang der Bekehrung Francke's", ferner kurze Notizen Francke's aus den Jahren 1663—1687, denen ausführlichere bis 1690 folgen, auch zur Biographie gehörig. Der vierte Abſchnitt zeigt ihn uns als Diakonus in Erfurt, der fünfte als angehenden Prediger und Profeſſor in Glaucha und Halle. Als Einzelheit mag nur hervorgehoben werden, daß nach genauer Berückſichtigung des alten Kalenderſtils der Geburtstag Francke's auf den 22. März (1663) fällt, nicht auf den 23., wie Francke ſelbſt einigemal angiebt. In der Vorrede weiſt der Herausgeber nach, daß ſich auch andere bisher überlieferte kleine Irrthümer nach den neuen Beiträgen berichtigen laſſen. S. XI f. Außerdem redet an derſelben Stelle der Herausgeber von dem frommen geweihten Leben Francke's, das durch die neuen Documente noch deutlicher und überzeugender hervortrete. Es iſt wahr, gerade die Anſpruchsloſigkeit des Briefwechſels läßt den gereinigten Sinn der beiden Männer genauer erkennen. Man muß nur nicht etwa Geiſtvolles, Kräftiges oder irgendwie Abſonderliches erwarten und die Mühe nicht ſcheuen, ſich durch mancherlei Geſtrüpp hindurch zu arbeiten.

Bemerkung: Herr Paſtor Dr. Kögel im Haag bemerkt, daß der Berichterſtatter des evangeliſchen Unionsvereins irre, wenn er S. 237 d. D. Z. Hrn. Kögel die Aeußerung zuſchreibt, in Holland werde an vielen Orten nicht die Hälfte der Kinder confirmirt.

Herausgeber: Dr. W. Hottenberg.

Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkeſtr. 7. — Gedruckt bei Guſtav Schade, Marienſtr. 10.

Aus ſpaniſchen Inquiſitionsacten.

Von

Ed. Boehmer.

(Schluß.)

Gerade dreihundert Jahre vor dem Urtheil Frai Manuels wurde die Strafe der Verbrennung an Sigismund Arquer vollſtreckt, zu deſſen auf uns gekommenen Papieren wir uns jetzt wenden, nachdem wir die principielle Tendenz der Inquiſition, die ſtets weſentlich dieſelbe geblieben iſt, vor Augen geführt haben.

Im 11. Bande unſerer Acten, demſelben, welchen der Proceß Frai Manuels beſchließt, befindet ſich auch der gegen den Valencianer Adligen Don Gaspar Centellas (eine gleichzeitig beglaubigte Abſchrift für Toledo) und bei dieſem acht autographe Briefe Arquers an Centellas, ſechs in ſpaniſcher, zwei in italieniſcher Sprache. Dieſen Arquer nennt Páramo de origine et progressu officii S. Inquisitionis Matriti 1592 p. 170 als erſten unter den vier famosi haeresiarchae, durch deren Beſtrafung ſich die Toledaner Inquiſition verdient gemacht, qui nisi comprehensi et vita mulctati fuissent, dubium non est quin plurimos brevi suis erroribus et haeresibus infecissent. Sigismundus Arquer, ſagt er (denn ſo iſt ſtatt Aiquer ſicher zu ſchreiben; Arquer unterzeichnet er ſelbſt ſich auch in den italieniſchen Briefen, daher die Form Archel bei Llorente nicht zu billigen), doctor in utroque iure, advocatus fiscalis regii senatus Aragoniae, natione Sardus, haeresiarcha. Arquer ſchreibt zuerſt am 28. Juli 1548 aus Cagliari an den mui magnífico i noble señor[1]), ſeinen Freund. Der Brief iſt etwas über zwei Folioſeiten lang. Er hat, ſeit Centellas (aus deſſen Proceß hervorgeht, daß er in Italien und gerade 1546 und 1547 in Saſſer auf Sardinien geweſen) aus Cagliari abgereiſt war, einige Briefe an ihn geſchrieben ohne Antwort zu bekommen. Er habe gehört daß Centellas Mutter, kurz bevor derſelbe in Valencia angekommen, geſtorben ſei; „ſie iſt geſtorben, ſage ich, für die Welt, und lebt nun ewig im Himmel, wie man zu glauben hat von einer ſo tugendſamen Frau, zumal ſie Mutter eines ſo tugendſamen Sohnes.“ Er ſolle, wenn es ihn ſchmerze die Mutter verloren zu haben, nach Paulus Lehre durch den Geiſt das Fleiſch mortificiren, und dem Beiſpiel des Herrn und Meiſters Jeſu Chriſti nachahmen (wie er pflege), der da geſagt: nicht wie ich will. Und ſo weiter in Bibelſprüchen und getränkt von bibliſchem Geiſte. Gott nehme uns gnädig in ſeine Ruhe auf aus den Mühen dieſer angſtvollen Welt. „Wahrlich, lieber Herr“, ſagt er zu Don G., „ich bin ſo müde der Noth, welche alle Tage dieſe Pilgrimſchaft mir bringt, daß ich es Ihnen gar nicht ſagen könnte. Beſonders bedenken Sie, daß wenn die Welt ſehr mühevoll iſt allerwärts, ſie beſonders ſehr mühevoll iſt in dieſem traurigen und unglücklichen Sardinien, — weil der Ueberbringer dieſes eigens abgeht um mit Ihnen zu verhandeln, ſo habe ich meiner Feder freien Lauf gelaſſen, wiſſend Sie werden dies bekommen. Ich bitte Sie ſo dringend als ich kann, daß Sie Ueber-

[1]) Ueber die Centellas ſ. Alonso Lopez de Haro Nobiliario Genealogico. part. II. Madr. 1622 p. 236 sq.

bringer dieſes, Johann Elias del Meſtre, der ein Ehrenmann iſt (mui hombre de bien) für empfohlen halten in den Angelegenheiten, die er mit Ihnen zu verhandeln hat. Und alles was Sie für ihn thun werden, werde ich für eine große Gunſt halten, die Sie mir erweiſen, und in allem bitte ich Sie ihn für empfohlen zu halten, ſo daß man hier erkenne, daß ſie mir Gunſt erweiſen. Die Dinge hier ſind ganz auf dem Punkt auf dem Sie ſie verließen, und glauben Sie mir daß Alles im Abnehmen iſt. Gott rette uns aus der Mühſal und nehme uns zu ſich."

Ein zweiter ſpaniſcher Brief desſelben datirt ebendaher Auguſt 1548. Er beginnt: „Gismund Arquer, Jeſu Chriſti Knecht, dem geheiligten und durch Chriſtus erwählten Herrn, nach der Welt (cuanto al mundo), und durch Chriſtus ſehr geliebten Bruder H. Don Gaspar Centellas, Gruß, Gnade und ſteten Frieden von Gott, dem allmächtigen Vater aller Barmherzigkeit und Gott alles Troſtes, durch deſſen Güte wir leben und ſind, in welchem wir hoffen unſere Befreiung. Vor einigen Tagen habe ich Ihnen geſchrieben, indem ich Ihnen das Wenige was vorgekommen mittheilte; jetzt, um nicht der Dienſtfertigkeit die ich Ihnen ſchulde zu ermangeln, kann ich nicht unterlaſſen Ihnen zu ſchreiben, um Nachricht zu geben über die wenigen Vorkommniſſe. Lieber würde ich Ihre Hände küſſen, ſtatt Ihnen Briefe zu ſchicken; und in der That, liebſter Herr, ſehr ſehr wenig hat gefehlt daß ich mit eben dieſem Schiff dorthin gegangen wäre, um Sie einige Tage zu genießen und von da aus meinen Vater am Hofe ſeiner Hoheit (des Königs) zu beſuchen. Aber Gott weiß warum er mich zurück gehalten, daß ich nicht mit dieſem Schiff von hier abgereiſt; ich hoffe indeſſen bei der erſten Ueberfahrt, die es nach Spanien giebt, hinzukommen und meinen Vater nach dem Fleiſch zu ſehen. Gott möge durch ſeine Güte alles zum Beſten wenden und reiße mich aus den Nöthen und führe mich an einen Ort wo ich mit ruhigem Gemüth außerhalb der Verwirrung dieſer Welt ihm dienen könne. Denn in der That, Herr, bin ich ſehr müde der hieſigen Noth, und wenn Sie ſehen wollen wie der Weltlauf iſt, leſen Sie die einliegenden Verſe, die ich Ihnen hierbei ſende, welche ich gemacht habe. Verbeſſern Sie ſie mir und ſehen Sie nicht darauf, daß es gar wenige ſind, ſo daß Sie daran vorüber gehn, ſondern ſehen Sie auf die gute Zuneigung, mit der ich ſie ſende; Sie werden dieſelben gütigſt geneigt ſein von ganzem Herzen anzunehmen, wie ſie ſo geſendet werden." Giambattiſta de Ferraris Bruder des Phyſikus Rocha (wohl ital. Roccia) ſei ſehr geſund in Saſſer, vor einigen Monaten ſei er aus Italien gekommen. Den Tommaſo Rocha habe vor wenigen Tagen die h. Inquiſition in Saſſer feſtgenommen und daſelbſt ins Caſtell gebracht (in dieſem befinden ſich die Inquiſitionsgefängniſſe, La Marmora Itinéraire de Sardaigne 1860, t. II. p. 333), man glaube beſtimmt er ſei fälſchlich angeklagt, Schreiber weiß nicht weshalb er gefangen. Den beifolgenden Brief bittet er an ſeinen Vater zu ſchicken und küßt H. Stephan Salvagho die Hände.

Ueber den Verſen ſteht von Inquiſitorhand: Alles dies in dieſen Verſen und viel mehr ſteht geſchrieben, und ſo und noch nachdrücklicher in des h. Joh. Chryſoſtomus Homilie 44 (wohl die 44ſte des unechten opus imperfectum in Matth. bei Montfaucon, Venet. t. VI. appdx. p. CLXXXV sq.), und gebilligt und angezogen zu unſerer Zeit im Repertorium der Inquiſition. Die Ueberſchrift der Verſe lautet: La Giustizia fugge di tutti i tribunali e luoghi pubblici ed entra nella camera d'un povero studiante e dice 'l seguente capitolo. Es ſind 13 Terzinen, der Anfang:

Poich' a me come solea non lece
publico andar per tribunali e corti,

dove 'l bianco diventa nera pece,
li non giustizia si fa, ma milie torti:
i buoni son oppressi ed esaltati i mali
e nella curia i buoni tutti son morti —

Darunter: In der Audienz am 22. April 1565 zu Toledo sei Doctor Sigismund aus dem Gefängniß vorgeführt und habe, da ihm unter anderm auf sein Bitten diese Verse vorgelegt wurden, sie als seine anerkannt, die er in Sardinien gemacht wegen der dortigen schlechten Regierung, — die auch ungerechter Weise sein väterliches Gut verkauft habe, wie er in einem andern Brief an D. G. de Centellas über ein Jahr später erklärt.

Am 12. November 1549 nämlich schreibt er aus Brüssel. Der Brief, der italienisch geschrieben ist, beginnt: „Mein wertheſter Herr Don Gaspar, in Christo Jesu vielgeliebter Bruder! Gnade, Barmherzigkeit und Friede von Gott dem Herrn, dem Schöpfer aller Dinge, durch den wir leben und sind und das vermögen was wir vermögen, sei mit Ihnen und lasse Sie vom Guten zum Bessern gedeihen." Der Herr ziehe die Seinen auf gar mannichfache Weise zu sich, wie wir an Paulus sehen, der auf dem Wege der Verfolgung gewonnen wurde. Ich befand mich, sagt er, im Schlamme Sardiniens, zurückgehalten durch zwei Bande: die Vaterlandsliebe, die wenn auch wenig, so doch etwas vermochte, und die Liebe zur Mutter und den andern Verwandten, die stärker in mir war. Dazu sagte mir der Kleinmuth: bleib hier, dir geht es gut, was willst du gehn um du weißt nicht was zu suchen? Von diesen Banden hat mich der Herr befreit, auf ungeahntem Wege, und so daß, auch wenn sich mir dieser Weg gezeigt hätte, ich ihn nicht gewollt haben würde. Aus Spanien nämlich kam ein Patent des Fürsten mit dem Befehl Exekution gegen alle Güter meines Vaters vorzunehmen — wenngleich dies auf schlechte Weise erreicht worden ist, und ich hoffe, die Sache wird sich in Ordnung bringen lassen, da der Proceß schwebt und die Exekution nicht verfügt ist weil mein Vater verurtheilt wäre, sondern nur Sequestration stattfindet bis sich Wahrheit und Recht herausgestellt hat. Da waren denn jene Fesseln gelöst und ich verließ Sardinien um zum Kaiser zu gehen, der, um der Unordnung zu steuern, aus Spanien abgegangen war. Auf diese Weise hat es dem Herrn gefallen, die Ketten zu brechen, die mich in Sardinien festhielten, und, da es ihm so gefallen hat, bin ich sehr zufrieden damit und danke ihm unendlich dafür. Am zweiten Tage nach meiner Abreise, damit ich auch aus Erfahrung kennte, was ich aus seinen heiligen Schriften gelernt hatte, naufraginm feci et egressus sum nudus; dominus, qui prope est suis, non me deseruit et eripuit me a limine mortis. Nach zwei Monaten kam ich nach Pisa, von da reiste ich nach Deutschland. Beim Uebergang über die Alpen, in Graubünden, bekam ich eine schwere Krankheit, die fünf Monate dauerte. Aber ich erkannte dabei auch aus Erfahrung daß der Herr, wenn er die Seinen versucht werden läßt, doch bei der Versuchung Hülfe und Trost giebt und sie nicht im Stiche läßt. Dort unter jenen Barbaren habe ich viel gelitten, obschon ich einige gute darunter fand; halb genesen machte ich mich auf. Durch die Schweiz erreichte ich Basel, wo ich auf Bitten Sebastian Munsters, eines sehr gelehrten Mannes, einige Tage verweilte, und ein Compendium der Geschichten des unbekannten Sardiniens, denn über dieses scheint Niemand zu schreiben, verfaßte. Ich habe darüber compendiös die Thatsachen berichtet, wie sie die alten Schriftsteller erzählen und wie der gegenwärtige Zustand ist. Es wird zusammen mit einem Buch des genannten Munster gedruckt, einer Kosmographie und allgemeinen Weltgeschichte. Nachdem ich dort und in andern Städten Deutsch-

lands und Italiens vieles geſehen, und mit Vielen geſprochen, bin ich ſeit etwa zwei Monaten hier in Brüſſel. Wenn auch das Sequeſtirte verloren geht, was ich übrigens nicht glaube, ſo halte ich es doch für gut, Cagliari verlaſſen zu haben, das geſehen zu haben was ich geſehen, und hierher gekommen zu ſein." Der Herr möge ihnen beiden das Gute beſcheeren und das Beſte erwählen. Er ſei gewiß, ſagt er am Schluß, D. Gaspar werde anhaltend bei den heiligen Studien der heiligen Schrift ſein, und thun was unſer guter Meiſter Jeſus uns heiße: Scrutamini scripturas. Die Gnade des Herrn ſei mit allen. Brüſſel u. ſ. w. Di vostra Signoria servitore Sigismundo Arquer.

In einer Nachſchrift ſagt er, D. Juan de Cardona ſei vor einigen Tagen angekommen. „Er will mir ſehr wohl (è molto padron mio) wie in Cagleri. Er hat dieſen Brief geſehen. Gott, der Jedem nach Gebühr giebt (secondo merita), gebe ihm Herrſchaft um ſich der Welt zu freuen und Gott zu dienen, und mir gebe er, daß ich ſtudieren und arbeiten kann in der Ernte des Herrn. Was man im Concil verhandeln (il diseurso che ha essere nel coneilio) und in den Angelegenheiten der Religion thun wird, wer das wiſſen will, wird nichts erfahren. Johannes in der Apokalypſe und die andern Propheten in ihren Weiſſagungen lehren es, deshalb ſchreibe ich nichts von dem was die Menſchen vorhaben, nam nugae sunt, et homo proponit et deus disponit (ut vulgo aiunt), et eor regis (iuxta prophetam) in manu domini est: quo voluerit inclinabit illud.

Sebaſtian Munſter kam in demſelben Jahre 1549 auf den erſten italieniſchen Inder verbotener Bücher, ſeine in Matthaeum annotationes et Catalogus praeceptorum werden als häretiſch verdammt, auf dem niederländiſchen ſtanden jene ſchon ſeit 1540: annotationes Sebastiani Muensteri in Evangelium seeundum Matthaeum. In Philipp's und Alba's Anhang am Antwerpener Inder von 1570 ſtehn p. 70 Sebastiani Munsteri omnia opera, praeter grammatiealia. Von ſeiner Kosmographie, die zuerſt 1541 herausgekommen war, erſchien Baſel 1550 eine neue Auflage; das Vorwort iſt vom 17. März datirt. S. 178 f. ſteht die: Beſchreibung der Inſel Sardinia durch Doctor Sigismund Arquer, geboren von Sardinia, Sebaſtiano Munſtero ſampt etlichen kurzen Hiſtorien zugeſtellt. Die einmal vorkommende Wendung: „ſchreibt gemeldter Dr. Sigism." ſcheint zu zeigen, daß deſſen Ms. nicht ganz ohne Veränderung überſetzt wurde[1]). „Jetzt", ſagt er, „im Jahr Chriſti 1549 iſt Statthalter darin Antonius von Cardona, geboren von hohem und ediem Geſchlecht, der auch etwas verwandt iſt Carolo dem fünften, Römiſchen Kaiſer und Künig in Hiſpania und regieret die Inſel ganz loblich und mit großer Fürſichtigkeit." Unter dem Vicekönig ſtanden zwei Gouverneure, in den beiden Landſchaften Calaris („auf ihr Sprach Cagler" — ſo, und ſpan. Caller, ſchreibt er die Stadt auch in den Briefen) und Lugudoris. Die Inſel hatte damals drei Erzbiſchöfe; die Ausgabe von 1578[2]), die ſonſt ſelbſt das „jetzt im Jahr 1549" beibehalten, giebt dazu noch die Bisthümer einzeln an. „Sie haben auch einen gemeinen Inquiſitorem", ſagt Arquer, „oder Ketzermeiſter, der gar rauch handlet mit denen ſo etwan im Glauben verargwohnt ſind." Es war damals D. Pedro Vaguer, der, nachdem er Inquiſitor in Toledo,

---

[1]) Vielleicht war dasſelbe lateiniſch und fände ſich dann wohl das Original in der latein. Ausgabe der Kosmographie, die gleichfalls 1550 erſchienen ſein ſoll.

[2]) Vor dieſer ſoll nach Munſters 1552 erfolgtem Tode eine zweite lateiniſche 1554 erſchienen ſein, eine dritte und vierte deutſche 1569, 1574; auch franzöſiſche Bearbeitungen von 1552 und 1575. In einem Nürnberger antiquariſchen Katalog von 1861 iſt mir auch eine italieniſche vorgekommen: Seb. Munster sei Libri della cosmografia universale. Basil. 1558. mit Holzſchn. fol.

dann Regent von Aragon geweſen, endlich 1534 Biſchof von Algheri und Inquiſitor von Sardinien wurde, welches Amt er bis 1562 inne hatte (Paramo p. 172. 222). „Sie leben", ſagt er weiterhin, „nach dem Geſatz der Natur, und wann ſie gelehrte Ausleger und Prediger der Geſchrift hätten, würden ſie gar ein rechtgeſchaffen Leben führen." Als Hauptausfuhr nennt er Häute, Käſe, Korn nach Italien und Spanien, welches letztere dagegen Meſſer und Waffen liefere[1]).

Zwei Jahre ſpäter ſchreibt Arquer an Centellas aus Madrid; dieſer gleichfalls italieniſche Brief iſt acht Folioſeiten lang. Carissimo e doleissimo Signor mio, e nel Signor nostro Gesù Cristo, dal quale ei proviene ogni bene, fratello earissimo, d'ogni onore veramente degno dopoehè sete di quegli poehi nobili ehe diee Paulo ai qnali il Signore ha fatto degni di godere della sua santa luee. Arquer ſpricht die höchſte Freude aus über die gegenwärtige Haltung deſſen, an den er ſchreibt, und die Gewißheit daß der Fortgang beſſer und das Ende ein beſtes ſein werde. Der liebevolle Brief Gaspars, den er vor zwei Tagen durch den Kanonikus Vico erhalten, habe ihn ſo ſehr erfreut daß er es gar nicht ausſprechen könne; Centellas bleibe alſo nicht zurück auf dem guten Wege, auf welchem er ihn zuletzt geſehen (ſie ſcheinen hiernach vor nicht ganz kurzer Zeit perſönlich zuſammen geweſen zu ſein), und wachſe im heiligen Eifer für die heiligen Schriften Gottes, aus welchen ſo viele Güter fließen wie David rühme im 118. Pſalme (secondo l' ordine della vulgata edizione). Er ſolle ſich verlaſſen darauf daß der allmächtige Gott, der Geber alles Guten, ihm geben werde, was er mit Zuverſicht von ihm bitte, wie auch derjenige, der nicht lüge, Chriſtus, uns verheiße. Den ganzen Brief durchziehen Bibelſtellen und Anklänge, mit am Rande beigefügten Citaten nach Kap. und Vers. Er freut ſich, daß D. Gaspar die heiligen Autoren alter Zeit vorgenommen, aus deren Leſung man das meiſte Licht gewinne nächſt dem des Geiſtes welches das größte von allen. In Euſebius, Tertullian, Lactanz und andern Alten finde man, wenn man aufmerkſam leſe, in der That jene chriſtliche Liebe und heilige Lehre welche noth thue. D. Gaspar ſolle um Gottes Willen nicht nachlaſſen, wenn auch gewiß Welt, Fleiſch und Satan jetzt alles daran ſetzen werden, ihn davon abzubringen. Gegen jene Monſtra gelte das Wort der Sibylle: Nunc animis opus, Aenea, nnnc pectore firmo[2]); et apostolus iis armis nos mnnit: sobrii simus, induti loricam fidei et earitatis et galeam spem salutis, et alibi: ut possitis resistere in die malo et in omnibns perfeeti stare, state sueeinеti lumbos vestros in veritate et induti loriеam iustitiae et calceati pedes in praeparationem evangelii paeis, in omnibus sumentes scutum fidei in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere, et gladinm spiritus quod est verbum dei. An eins müſſe er ihn doch erinnern, nämlich, ſo heilig auch die Ausleger ſeien die D. Gaspar vorgenommen, ſo ſolle er doch in ihnen nicht mehr als in der heiligen Schrift ſtudieren, im Gegentheil das Studium der letzteren müſſe entſchieden vorwiegen, und faſt ſcheine es ihm beſſer, nur in den Fällen, wo man bei Leſung der Schrift auf ein Be-

---

[1]) Von einem Johann Arquer erſchien 1557 zu Baſel eine expositio propriorum nominum, die 1607 daſelbſt unter dem Titel dictionsrium theologicum neu herauskam. Im Madrider Index prohib. von 1667 ſteht unter den auctores I. class. Josnnes Arquerius, Gallus Burdegalensis, Theologus Cinglisnus. In den Urtheilsgründen des Proceſſes Centellas fol. 196 b. wird auch angeführt, daß Verklagter Andern ein von Maſtero (Maaſter?) gedrucktes Buch gezeigt, das von der Inquiſition verboten war.

[2]) Aen. 6, 261. Arquer ſchreibt: Aeneas et pectore.

denken ſtoße, die Ausleger zu Rathe zu ziehen; auf dieſe Weiſe leſe man in kurzer Zeit einen großen Theil der heiligen Schriften, die ihm übrigens nicht ſo dunkel ſcheinen, daß, wer ſich in die Hand des Herrn hingiebt, ſie nicht verſtehen ſollte. Wer aber ſo minutiös leſen wolle, daß er über jedes Textwort erſt die Auslegungen vergleiche, der verbringe ohne Nutzen endloſe Zeit. Denn der größte Theil des Textes (da Gaspar ihn nicht ſagen laſſen wolle: das ganze) ſei verſtändlich, und werde von den Schafen Chriſti ohne andere Hülfe von Auslegern verſtanden (incidit in haeresim Lutheri, notirt der Cenſor) und ſtets bewähre ſich das Wort: meine Schafe hören meine Worte und kennen mich und folgen mir. D. Gaspar werde ſelbſt die Erfahrung machen.

Sehr fruchtbar werde ihm die Leſung des Pentateuch ſein: wer nicht den Anfang der Schriften verſtehe, könne weder Mitte verſtehn noch Ende. Zum Verſtändniß des Pentateuchs empfiehlt Arquer, täglich eine Stunde die Pauliniſchen Epiſteln und beſonders den Hebräerbrief durchzunehmen: da ſeien die Myſterien und Schatten des alten Bundes mit wunderbarer Kürze und Kunde erklärt, und dieſe nebſt den andern Büchern des N. T. ſeien die wahre und nothwendige Auslegung des A. T., und treffend ſage der italieniſche Dichter, Gott habe vom Netz Johannes und Petrus berufen, damit ſie die Schriften erklärten, in denen die Wahrheit ſchon ſeit lange verborgen gelegen[1]). Mit wunderſamer Tiefe ſei das A. T. im N. erläutert; er ſage das weil er es alle Tage ſelbſt erfahre. „In den fünf Büchern Moſis werden Sie zwei Dinge finden, auf welche der dieſelben ſchrieb, beſonders hinblickte: den Gottesdienſt und die Bruderliebe. Weswegen der höchſte Meiſter Chriſtus nicht ohne Grund ſagt: darin beſtehe das ganze Geſetz und die Propheten. Wenn Sie das Geſetz auf jene beiden Ziele beziehen, ſo können Sie nicht irren; wenn man aber von jenen abſieht, ſo fällt man in große Irrthümer und verdreht die h. Schrift indem man ſie in anderem Sinne verwenden will, als die h. Propheten die ſie ſchrieben. Und daraus, daß man ſo der h. Schrift Gewalt anthut, entſtehen, wie Paulus ſagt, Wortſtreitereien und überflüſſige Fragen, die zu gar keinem guten Zwecke dienen. Wir ſollen alſo aus der Schrift nicht Streitigkeiten ſchöpfen, ſondern den wahren geiſtlichen Gottesdienſt, wie Chriſtus die Samariterin lehrte, und wahre Nächſtenliebe, von welcher Paulus ſagt, wer ſie habe, erfülle das ganze Geſetz. Aus dieſen beiden Quellen gehen die beiden Geſetzestafeln hervor, auf denen die zehn Gebote ſtehen, die man Dekalog nennt. Von welchen dann alle übrigen Moſaiſchen Vorſchriften über den Kultus ausgehen, der hauptſächlich im ſpiritualen beſteht: ſo bekannte es der Phariſäer ſelbſt, der, wenngleich er ganz Werkdiener (operario) und fleiſchlich war, doch nicht die Wahrheit leugnen konnte, indem er zu Chriſtus ſagte, das ſei das größte Gebot: Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüth. Und ſo ſehen wir durch dieſen ſpiritualen Kultus allein (welchen Paulus Glauben nennt) den Abraham gerechtfertigt und Gott genehm geworden, und ebenſo alle Patriarchen, ſeine Nachkommen. Aber weil jenes Volk fleiſchlich war und noch den äußerlichen Werken hingegeben, ſo gab ihnen Gott der Herr, der ſeine Erwählten ſo ſehr liebt, jenes Werkgeſetz um ſie ſo mit jenen Schatten

[1]) Petrarca, in vita di madonna Laura, sonetto IV:

venendo in terra, a illuminar le carte,
eh'avean moit' anni già celato il vero,
tolse Giovanni dalla rete e Piero.

So muß man mit Arquer interpungiren. Leopardi's 3. Ausg. hat nach terra hier keine Interpunktion, verbindet alſo venendo a illuminar, gewiß unrichtig.

beſchäftigt zu halten, damit ſie nicht, wenn ſie nichts zu thun hätten und müßig gingen, Dinge anrichteten, die Gott mißfällig wären. Da alſo das erwählte Volk damals ein Kindlein war und deshalb fleiſchlich und irdiſch, ſo gab ihnen der Herr, angemeſſen ihrer Empfänglichkeit, jenes Werkgeſetz voller Schatten, welches für jenes rohe Volk paßte. Jetzt aber, wo die Kirche der Gläubigen herangewachſen und tüchtig geworden, ſind gewichen jene äußerlichen Fleiſchlichkeiten, jene Schatten und Abbilder, und es bleibt das geiſtliche Weſen des Geſetzes. Und ſo bewährt ſich immer was ſo oft in den Büchern Moſe geſchrieben ſteht, jenes Geſetz ſei ewig und ſolle ohne Ende dauern. — Es iſt noch ein anderer Grund des Moſaiſchen Geſetzes. Dasſelbe wurde gegeben damit der Menſch erkenne, daß nicht er durch eigene Kraft ſich erlöſen könne (darum ſind die Geſetzeswerke ſo ſchwer, daß es unmöglich ſcheint ſie ganz zu thun, wie auch in der That niemals Jemand ſie ganz gethan hat, wie es die ſämmtlichen Apoſtel auf dem Jeruſalemiſchen Concil ausſprachen) und ſo, ſeine Schwäche und Unfähigkeit einſehend, zur Gnade Gottes des Herrn Zuflucht nehme um von ihm erlöſt zu werden; und damit ſich ſo kein Menſch vor Gottes Angeſicht rühmen könne, die Erlöſung durch ſeine Verdienſte verdient zu haben, ſondern in allen Dingen ſagen müſſe: non nobis domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam. Und deshalb hat Paulus geſagt: was dem Geſetz unmöglich, unter dem er ſchwach geweſen durch das Fleiſch, — Gott habe ſeinen Sohn geſandt, daß er ihn von der Sünde befreie. Sie werden alſo (dolce signor mio) ſo viele Gebote, ſo viele Werke, mit ſo vielen Todesandrohungen in jenem Geſetz das Sie dieſen Winter zu leſen vorhaben, finden, daß Paulus es ein Geſetz des Todes nennt: nicht als ob Gott der Herr das Verderben ſeiner Erwählten dahinein gelegt, ſondern um zu beweiſen, daß er es iſt, der ſeine Erwählten erlöſt und daß ſie ſich nicht ſelbſt erlöſen, daß ſie im Gegentheil, wenn er auf ihre Werke ſähe, den Tod verdient hätten (— videtur improbare merita, bemerkt der Cenſor). Und darum ſagt der Apoſtel, dies Geſetz ſei nicht den Gerechten gegeben, d. h. den von Gott Gerechtfertigten, denen er keine Sünde dem Geſetze nach anrechnet, ſondern es ſei nur gegen die gegeben, die nicht durch das Blut Chriſti gerechtfertigt werden und ſomit ungerecht bleiben und nach dem Geſetz, gegen das ſie geſündigt haben, gerechte Strafe erhalten. — Wenn Sie die genannten Ziele auf welche das ganze Geſetz abzweckt, ſowie dieſe Gründe aus denen es gegeben wurde, feſthalten, ſo hoffe ich im Herrn, daß Sie es ohne viele anderweitige Erklärungen verſtehen werden.

In der Geneſis werden Sie die große Macht Gottes erkennen und ſein wunderbares Wiſſen und höchſte Güte in Schöpfung und Regierung aller Dinge. Ihn als höchſten Beweger aller Dinge und als unſern Schöpfer ſind wir verpflichtet, als Herrn zu verehren, und als Vater zu lieben. Aus der Schöpfung gewinnen wir die Einſicht, daß alle Dinge und insbeſondere die Menſchen, die wir ſeine Creaturen ſind, uns nicht anders bewegen können als unſer Schöpfer und Beweger uns bewegt, und ſollen wir alle zu dem Ziel, dem wir auch in der That entgegen gehen, zu dem wir geſchaffen ſind, ſei es als Gefäße der Ehre, ſei es als der Unehre. Denn, wenn ein Künſtler alle Sachen die er macht, zu einem beſtimmten Zweck macht, und dieſelben immer die Geſtalt behalten, die der Meiſter ihnen gegeben hat, und zu dem Zweck, für den ſie geſchaffen ſind, dienen, zu keinem andern, und von ſelbſt ſich nicht verändern, und der Topf immer Topf iſt, der Spaten immer Spaten, die Säge immer Säge, und ſo mit den andern Inſtrumenten, die die Menſchen ſich machen: werden wir nun nicht dieſelbe mit viel mehr Grund von den Geſchöpfen Gottes ſagen? wenn wir nicht ſagen wollen,

daß der Menſch in ſeinen Werken mehr Vorſorge und Wiſſen beſitzt, als Gott bei dem was er ſchafft — quod absit! Ferner werden Sie ſehen mit welcher Sorglichkeit Gott ſeine wenigen Erwählten aus dem Druck der Schlechten befreit hat, unter denen ſie wohnten, wie Abraham unter den Chaldäern, Lot unter den Sodomitern, Iſrael und Iſaak unter den Paläſtinern. Woraus die Guten ſehn, daß Gott wie er Schöpfer iſt, auch ihr Erhalter iſt, und daß die h. Gemeinde Gottes, wenngleich ſie klein iſt und unter Schlechten weilt, nichtsdeſtoweniger ſtets gerecht iſt. Die Schlechten aber ſind immer zahlreich und ſehr mächtig, weswegen Moſe ſagte, nicht nach der Menge der Menſchen und der ihnen gemeinſamen Meinung ſollten ſich die Gläubigen richten, noch auch von der Wahrheit abgehen um der gewöhnlichen Meinung willen (zu beachten! Inqu.). Darin daß die Iſraeliten auf ſo wunderſame Weiſe, durch die Gefangenſchaft Joſephs, nach Aegypten kommen, ſieht man die wunderſame Fürſorge Gottes und wie alles zu gutem Zweck und zu unſerm Nutzen wirkt, ohne daß wir es bemerken. Man ſieht die Gemeinde in die Gefangenſchaft der verworfenen Aegypter eintreten, die ſich anfänglich den Guten geneigt und günſtig zeigen, wie es geſchah ſo lange Joſeph lebte, der ihnen ſo viel Gutes gethan. So endet denn das erſte Buch Moſe.

Im Exodus ſieht man zu Anfang die große Macht Gottes in der Befreiung ſeines Volkes aus den Händen der Gottloſen. Wodurch man großen Troſt erhält, denn, ſind wir auch für eine Zeit bedrängt, am Ende befreit uns der Herr. Wir haben ferner das große Beiſpiel des Moſe, von welchem der Apoſtel ſagt, er habe vielmehr Bedrängniß erleiden wollen um das Geſetz des Herrn zu halten, als mit Vernachläſſigung desſelben das Glück der Welt im Palaſte Pharao's genießen, und Gott war ihm auch in dieſer Welt gnädig wegen ſolcher Standhaftigkeit und gab ihm die Regierung des erwählten iſraelitiſchen Volkes. Darum dürfen wir wegen der Bedrängniß nicht verzagen, ſondern vielmehr auf den allmächtigen Gott vertrauen, der uns verheißen hat uns nicht im Stich zu laſſen. Es folgen dann in dieſem Buch viele Vorſchriften, die Gott giebt; in ihnen ſieht man den wahren Gottesdienſt, und die gute Liebe des Nächſten und einen wohlgeordneten Staat, den der Herr gern unter uns haben möchte. Auch ſieht man an der Verehrung des Kalbes, zu welchen ſchlimmen Dingen die Idololatrie führen kann.

Im Leviticus werden Sie unſern Hohenprieſter Jeſus angedeutet finden (ombrato) und auch das Opfer, welches derſelbe mit ſeinem eigenen Leibe brachte auf dem Altar des Kreuzes, unſere Sünden tragend, zur Genugthuung für unſere Schuld — dies wird bedeutet durch den Tod ſo vieler Thiere, welche man für die Sünden der Menſchen opferte; denn deutlich iſt, wie Paulus ſagt, daß es unmöglich ſei, in sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. Auch finden ſich unter den ceremoniellen viele Moralbeſtimmungen wie Kap. 19 und andere, um uns zu zeigen, das Mark jener Geſetze und Ceremonien ſei der gute Lebenswandel.

In Numeri ſind viele Myſterien, und ſie zu nennen, müßte man ein Buch ſchreiben, nicht einen Brief. Nur eins will ich erwähnen, daß uns dort vorgehalten wird, daß allein auf Chriſtus hoffen und auf ihn hinblicken uns von jeder Wunde heilt, welche uns die giftige alte Schlange Satan beibringen kann, wie das die eherne Schlange lehrt, welche Moſe in der Wüſte aufrichtete. Von dieſer großen Hoffnung laſſen Sie nicht ab, und ſeien Sie ihrer Erlöſung gewiß.

Das Deuteronomium erklärt und berichtet was Moſe in den drei vorhergehenden Büchern geſchrieben; Moſe giebt hier dem Volk die Erklärung des Geſetzes Gottes, wie Kap. 1 zu ſehen, und zwar iſt dieſe Erklärung ſo durchſichtig,

wie der Text im 1. Kap. ſagt, daß Weiber und junge Leute ſie verſtanden, ſo daß Sie, der Sie zum erwählten Gottesvolk gehören und Chriſt und heilig ſind, ſicher ſein dürfen, daß Sie ſie verſtehen werden.

Verzeihen Sie, wenn ich zu viel geſchrieben habe, zu große Liebe hat mich getrieben länger zu ſchreiben als ich beabſichtigte; denn als ich zur Feder griff, dachte ich nicht eine Seite zu ſchreiben, aber die h. Liebe zu Ihnen, ſollte ſie nicht anſpornen noch mehr als ich gethan zu reden? Herr Pompeo Colonna[1]), ein guter Bruder von allen [doch wohl: allen in dieſem Kreiſe Gleichgeſinnter], ſchickt Ihnen tauſend Grüße im Herrn und hat mir aufgetragen Ihnen dieſe Grüße von ihm zu ſenden. Ich bitte Sie von ſeiner und meiner Seite, daß Sie, wenn Sie an mich ſchreiben, auch an ihn ſchreiben; ſolche Briefe werden ihm ſehr angenehm ſein, und würde er ſchon an Sie geſchrieben haben wenn er Gelegenheit gefunden hätte; ich bitte Sie dringend, ihm mit Ihrem Brief eine ſolche zu geben. Er freute ſich den Brief zu ſehen, den Sie mir geſchrieben hatten und den ich ihm zeigte; er pries den Herrn, daß Valencia ſo großen Guts theilhaftig ſei."

Arquer legt einen offenen Brief an D. Diego Santangelo über deſſen Angelegenheit bei; D. Gaspar ſoll ihn leſen und dann verſiegelt abgeben. Arquer hat darüber mit dem Canonicus Vico geſprochen der ſeinerſeits thun werde was D. Gaspar wiſſe. Arquer ſagt, er ſei gebunden dabei zu thun was Vico ihm befehle. Die Sache würde ſchon abgemacht ſein, wenn er, der Schreiber, nicht erſt vor zwei Tagen in Madrid angekommen wäre, da eine Angelegenheit eines Freundes, wegen deren er mit dem Herzog von Alburquerque zu ſprechen gehabt, ihn unterwegs aufgehalten. Arquers Vater befindet ſich wohl und küßt D. Gaspar die Hand. „Ich hoffe im Herrn alles Gute von ihm," ſagt Sigismund, und fährt dann fort: „Hier ſind Nachrichten von Augsburg, daß dort zu Lande viel Bewegungen ſind. Gott thue was ſein Wille iſt. Die Veränderungen ſchreibe ich Ihnen vielleicht in einem andern Briefe. Filippo Catalano empfehle ich mich; ich ſchrieb ihm ſchon von Valladolid, und erwarte ſeinen Brief um ihm wieder ſchreiben zu können. Gott gebe Ihnen Glück und mache Sie alles Guten theilhaftig und die Gnade und der Friede des Herrn ſei ſtets mit Ihnen. Ihrem Herrn Bruder küſſe ich die Hände. Chriſtus bewahre uns alle vom Uebel und ſei geprieſen ohne Ende. Amen. Aus Madrid, am 22. October 1551. Ihr wahrer Diener Sigismund Arquer."

Wieder einige Jahre ſpäter, am 11. Juli 1555, ſchreibt derſelbe aus Barcelona an ſeinen alten Freund. Der Brief, in ſpaniſcher Sprache geſchrieben, endet auf der 4. Folioſeite. Sigismund dankt für die überaus gütige Aufnahme, die er bei Centellas gefunden und bei S. Don Miguel und Sª Dª Jeronima. In zwei Tagen will er mit Antonio Catata nach Sardinien. Um nicht für leichtſinnig gehalten zu werden (wohl der Seeräuber wegen), hätten ſie mit Umgehung einer andern Gelegenheit eigens und für theures Geld eine bewaffnete fusta genommen;

---

[1]) Der Cardinal dieſes Namens war ſchon etwa zwanzig Jahre todt. Im Jahre 1567 nennt Paolo Tiepolo, der Venetianiſchr Geſandte in Rom, als den einflußreichſten der Colonna's den Connetable Marcantonio, und ihm zunächſt dann den Pompeo, den Bruder des Cardinals, damals etwa, ſagt Tiepolo, 38 Jahre, der ſich in den Campagnen von Siena, von den Abruzzen, und zuletzt in der von Malta ein Anſehen erworben (Mutinelli storia arcana e aneddot. d'Italia. vol. I. Venezia 1856. p. 60). Dieſer Pompeo war alſo zur Zeit des Briefes Arquers etwa 22 Jahre alt. Ob er hier gemeint ſein kann, weiß ich nicht. Der Cardinal Colonna mußte erleben, daß 1566 ein naher Verwandter von ihm im Auto erſchien, Don Pompeo de' Monti (vgl. daſ. p. 48).

ſo ſei geſchehen, was menſchliche Vorſicht thun könne (lib. arbitr. vom Inq. an den Rand geſchrieben). Er habe ſich ſehr getäuſcht in der Erwartung die Buchhändler dort mit Büchern recht verſorgt zu ſehen, kaum finde ſich ein gutes Buch; glücklicherweiſe habe er die er in Valencia gekauft, mitgebracht. Es thue ihm äußerſt leid, dort nicht eine hebräiſche Bibel nebſt Vocabular gekauft zu haben, hier habe er nur lateiniſche Bibeln finden können; beſſer übrigens ſeien, die er in Valencia gekauft. Doch einiges Humaniſtiſche (libros de humanidad) und Einiges über die h. Schrift habe er erworben für 70 Ducaten, um nicht ohne Bücher in Sardinien zu ſein bis er ſich aus Italien verſorgt haben werde. Er verſichert ihn fortdauernder Dienſtbefliſſenheit und ermahnt ihn, täglich aufmerkſam zwei Kapitel im A. und zwei im N. T. zu leſen, ſo wie man betet oder etwas anderes herſagt (Inq. Hand am Rande verweiſt auf Lutheriſche Sitte). Im Geſpräch mit Gott reden wir ihn an im Gebet und hören ihn reden in der h. Schrift wo er in den h. Männern ſpricht, daher ſie mit Recht das Wort Gottes heißt (die Inquiſition notirt, Arquer rede gar nicht von den Werken). „Ich werde, mein Senor Don G., ſehr entſchloſſen in drei Dingen, in Bezug auf Gott, auf die Welt und auf mich ſelbſt. Der Herr laſſe mich meinen Vorſatz ausführen wenn es zu ſeinem h. Dienſt gereicht und vollführen den Befehl, den er in der Offenbarung giebt mit den Worten: geht aus von jenem Volk daß ihr nicht theilhaftig werdet ihrer Sünden (die Citate ſind meiſt lateiniſch). Ich denke in Cagler ſo ſehr ich nur kann zu ſtudiren und meinen Meiſter Gott in ſeinen h. Schriften zu hören und ſie in den Sprachen zu ſehn in denen ſie geſchrieben wurden. Und ſo habe ich hier unter andern Büchern das N. T. griechiſch und eine griechiſche Concordanz des N. T. gekauft, die ein ſehr nützliches Buch iſt wie die lateiniſche Bibel-Concordanz. Auch habe ich griechiſche Vocabularien und Grammatiken gekauft und einige gute Bücher um die griechiſche Sprache zu lernen. Ich glaube daß Gott der Herr mich darin wird fortſchreiten laſſen und obſchon ſie ſchwer iſt, ſie mir leicht machen wird. Von Caglier aus werde ich dann für das Weitere ſorgen um beſſer zu lernen. Für die hebräiſche Sprache habe ich einige Grammatiken gekauft und die Pſalmen mit hebräiſchem, griechiſchem und lateiniſchem Text, wie die, welche Sie beſitzen. Ich habe einiges darin geleſen, ſie ſcheinen mir gut. Außerdem habe ich einen andern Pſalter gekauft, hebräiſch, chaldäiſch, griechiſch, lateiniſch und arabiſch mit einem Commentar, der nützlich iſt um die Pſalmen zu verſtehen und die Sprache zu lernen — es iſt in der That ein Buch, das ich mich freue gefunden zu haben [gewiß der Genueſer Pſalter von 1516]. Andere hebräiſche Bücher habe ich in Cagliari nicht gefunden. Wills Gott, werde ich mich mit Weiterem verſorgen; inzwiſchen werden dieſe Bücher dienen zu was ſie können. Endlich: ich werde ſtudiren weil Gott mich dazu bewegt und er wird mir das Herz öffnen. Ich gebe dieſe Rechenſchaft meinem H. Don Gaspar weil ich es ſchuldig bin und glaube er wird ſich deß freuen. (Inq. bemerkt daß Arquer ſich auf ſeine Ausiegung und nicht auf die der Kirche ſtütze.) Ich ſchicke Ihnen dies auch deshalb, damit Sie mir ſchreiben und mich zu guten Dingen ermahnen, mich von dieſem irdiſchen Schlafe oder mortifero letargo, wie Petrarca ſagt[1]), erwecken durch Ihr Schreiben, das immer, glaub ich, in mir wirken wird, was der Sonnenaufgang am Morgen an allen lebendigen Weſen wirkt, nämlich aufſtehn und zum Werk erwachen. Geben Sie ſich zufrieden im Herrn und hoffen Sie auf ihn, denn Sie ſind ſein Sohn und er ſorgt für den-

[1]) Im trionfo del tempo über die Vergänglichkeit des menſchlichen Lebens und Ruhms, V. 75.

ſelben. Und ich kann in Wahrheit ſagen, was Chriſtus Matth. 6: der himmliſche Vater weiß was dir noth thut." Aber hier fällt der Inquiſitor ein: „Man bemerke daß er hier ſcheint die Willkür (albedrío) zu leugnen; daß es nicht nothwendig ſei, ſelbſt etwas zu thun, noch auch erlaubt von ſeiner Seite." Sigismund fährt fort: „und erinnern Sie ſich was Paulus lehrt, daß der Herr mit der Verſuchung Förderung giebt." Noch einige gleichartige Anführungen, zuletzt: alle eure Sorge werft auf den Herrn, denn er ſorgt für euch, 1 Petr. 5. „und dann unterläßt der Herr nicht ſeine Schuldigkeit (oficio) zu thun, wie er ſieht daß wir die unſere thun (ich rede menſchlich)."

In demſelben Jahre, am 28. November, ſchreibt er von Cagliari aus; gleichfalls ſpaniſch, drei Folioſeiten. Er ermahnt zur Standhaftigkeit. Nachdem er ihm heute einen Brief geſchrieben zu Händen der Blancaforts, ſardiſcher Kaufleute in Valencia, welche ihn an Don Leandro Loris geben ſollen, damit dieſer ihn an Don Diego Santangelo befördere, von welchem er ihn erhalten werde, — bekomme er einen Brief von Centellas mit Einlagen an Serafin Centellas und Moſen Rabaneda. Die frühern habe er beſorgt, mit Ausnahme deſſen an Moſen Antiogo Birde, den er, um D. Gaspar zu dienen und wegen anderer Gründe, die er, wenn er ſie höre, billigen werde, nicht abgegeben. Die Aufregungen, in denen D. Gaspar ſich, dem Briefe zufolge, befinde, thun ihm ſo weh als wenn ſie ihn ſelbſt beträfen, er liebe ihn wie ſich ſelbſt, nicht blos wie einen Nächſten. Arquer ſchreibt, er höre nicht auf, beſtürmt zu werden von den Beunruhigungen der Welt. In der That, Niemand habe Ruhe auf dieſer Welt, omnes nostros patimur manes. Ein großes Zeichen, mein Herr, daß wir nicht für hienieden gemacht ſind, ſondern für ein beſſeres Leben, das wir erwarten: denn wären wir für hier gemacht, ſo würde doch irgend Jemand in irgend einer Sache hier irgend ein Genüge finden, welches Genüge aber Niemand findet, ſondern wenn einem dies oder das am Herzen liegt, ſtört einen Alles, beläſtigt einen Alles, und bringt Aufregungen und Leidenſchaften, und ſo gehen wir von einer Sache zur andern und von einem Gedanken zum andern wie wer unterwegs iſt bis er zur Herberge kommt, in welche wir auf dieſem Weg eintreten beim Hinübergehn und Ausgang aus dem Leib oder Gefängniß in dem wir pilgern, wo der Herr beſſere Ruhſtatt bereitet. Ich ſage dies, mein lieber Herr D. G., damit Sie erſehen daß unſer Ziel nicht hier iſt." Jemand habe geſagt, wenn wir Jeder ſein Pack Leid auf den Markt trügen, um zu wählen und zu tauſchen, ſo würde Jeder ſo viel Elend in den andern Häuſern ſehen, daß er für gut halten würde, mit ſeinem Pack wieder nach Hauſe zu gehen. Sei Don Gaspar körperlich etwas zugeſtoßen, ſo gehe es Andern noch ſchlimmer, und ſicherlich werde der Sache abzuhelfen ſein und der Schädiger werde ſelbſt geſchädigt davon gehen und er zufrieden. Quia nunquam vidi iustum derelictum, nam florebit sicut palma. Et veniet dominus nos liberaturus et non tardabit. „Mein Land wird mir endlich zur Mutter und zum Vaterland, und, gelobt ſei Gott, obwohl einer oder zwei ſich nicht zu freuen ſcheinen daß ich thue was ich ſoll, wollen doch alle uns wohl, ſowohl mir als meinem Vater... Ich diene und thue was ich Gott und dem König ſchulde, und für einen ſolchen, gelobt ſei Gott, hält man mich. Ich freue mich der Sorgſamkeit von Fral Rabaneda, nach Sardinien Jemand zu ſchicken, der Theologie und gute Literatur lehre; ich werde nicht aufhören ihm ſo ſehr ich kann Vorſchub zu thun." Der letzte Brief, den er von Gaspar bekommen, ſei vom 18. November. An Don Miguel und deſſen Frau Handküſſe, an Moſen Concas (oder Conchos) Empfehlungen.

Weiter ein ſpaniſcher Brief, auf der ſechsten Folioſeite endend, an denſelben

vom 28. Januar 1556, aus Saſſer. Er ſehne ſich täglich mehr und hoffe und ſei fröhlich mit jener unausſprechlichen Fröhlichkeit. Gott der ihn aus viel Noth gerettet, werde ihn auch aus dieſer retten, die nicht klein ſei, denn er könne wegen weltlicher Sorgen jetzt weder ſeinen Studien obliegen noch Gott in Allem ſo dienen wie er möchte; nur wer wiſſe wie freundlich der Herr und daß ſeine Worte ſüßer als Honig, könne die Schwere dieſes Looſes begreifen; auch Gaspar, als Chriſt, Sohn Gottes, Bruder des Herrn Jeſu Chriſti, werde aus ſeiner Mühſeligkeit durch den himmliſchen Vater gerettet werden. Es thue ihm ſehr leid, daß G. ſchreibe, wegen gewiſſer Angelegenheiten habe er ſeine Studien und h. Gedanken ausgeſetzt[1]); die geiſtlichen Dinge gingen allem vor, und der, ohne den ſich kein Blatt am Baum bewege, könne ihm allein gerechte Genugthuung und Erhörung verſchaffen; kein Herzog, Fürſt, König oder Herr komme dem Allmächtigen gleich. Er ſei in Geſchäften von Wichtigkeit nach Saſſer gegangen, habe aber ſein N. T. mitgenommen und tröſte ſich dann und wann damit. An ihm ſei wenig, Gaſpars größerer Werth werde durch größere Widerwärtigkeiten geprüft. In Saſſer ſei es ihm ſehr zum Troſt gereicht, die Rabaneda's, Vater und Sohn, zu finden, Gaſpars wahre Freunde, die ihm im Schloß tauſend Gutes erweiſen (Moſe R. nennt er nachher noch mit dem Gouverneur Antioco Bellid und D. Juan Fabra zuſammen). Niemanden, ſagt Arquer, liebe er mehr in viscceribus Jeſu Chriſti, als Gaſpar. Seinem Einfluß empfiehlt er die Beförderung Miguel Bellids. Sie (die Evangeliſchen wohl) ſeien dort in ſo großer Bedrängniß, daß ſie nicht größer ſein könne, Gott allein könne noch helfen. Seinen Vater habe er geſund in Cagler gelaſſen und hoffe dahin bald zurückzugehen. Grüße an D. Miguel und Jeronima.

Endlich „wie es ſcheint der letzte den er an D. Gaſpar geſchrieben" ein Brief vom Auguſt 1557; aus Madrid, dem Inhalt nach zu urtheilen. Arquer hatte ihn und D. Miguel inzwiſchen beſucht und darauf ſchon einmal geſchrieben ohne Antwort zu bekommen. Arquers Angelegenheiten ſtehen wie er es ſeiner Unſchuld nach nur wünſchen kann. Seit er bei Hofe angekommen, iſt er in Freiheit, und hat weder Gefängniß noch Haft gehabt, noch Bürgſchaft ſtellen brauchen, ſondern frei herumgehen und ſein Amt ausüben dürfen (exercitur mi oficio), und wird durchaus als Fiscal-Advocat behandelt, ſo daß der, welcher nach Sardinien geſchickt wird, in ſeinem Namen und für ſeine Abweſenheit dahin geht. Er preiſt Gott für alles was derſelbe thut; es ſei das beſte geweſen, von dem heuchleriſchen Wolf von Sardinien gefangen genommen und von dem König frei gelaſſen zu werden. Der ſchlimmſte ſeiner Verfolger ſei jetzt verbannt an den ſchlimmſten Ort ubi exhalat opaca mephitis[2]), bis daß Weiteres über denſelben beſchloſſen werde; ſeine Feinde in Spanien ſammt der falſchen Zeugin ſeien gefangen, während diejenigen, die die Wahrheit geſagt, wie er, frei ausgingen. Wie der Prophet ſage malitia eorum apprehendit eos, ineiderunt enim in laqueum quem paraverunt; quia novit dominus iustos de tentatione eripere, impios autem reservare cruciandos. Zapata, ſein Ankläger[3]), hatte Hausarreſt erhalten, unter Stellung guter Bürgſchaft, war aber dann, als er das Recht zu beugen verſucht (desmandarse), zuſammen mit ſeinem Anwalt, Federico Ricardi, in das gewöhnliche Hofgefängniß

[1]) Im Proceß geſteht Centellas in der erſten Audienz, daß er ſieben Jahre, in denen er Streitigkeiten gehabt, nicht communicirt, wegen des Haſſes den er gegen einen Feind trug, aber vorher und nachdem er Genugthuung erhalten, habe er gebeichtet und communicirt.

[2]) sic; Aeneid. 7, 84.

[3]) Wohl D. Antonio Zapata (Sohn des Grafen von Barajas, des Kgl. Senatspräſidenten), der 1584 Inquiſitor zu Toledo wurde, Paramo p. 174.

abgeführt worden. Schon ſei erklärt, daß der Proceß gegen ihn nicht inſtruirt ſei, und die Sache Zapata ſtehe ſo, daß der Kläger ſich zu vertheidigen ſuche. Als einen andern ſeiner Ankläger nennt er noch Do. Jeronimo de Aragall. „Gott iſt gerecht, cornua peccatoris confringet et exaltabit cornua iusti; wir ſtehen vor dem König und ſeinem Tribunal, non adversabitur quicquam malignum. Meine Sachen ſtehen gut, hier und in Sardinien, gemäß der Gerechtigkeit, die das iſt was ich ſuche.“ D. Gaspar ſoll ihn vom Empfang dieſes Briefes benachrichtigen durch Vermittelung des Don Leandro oder des Kloſters San Miguel de los Reyes oder durch Marongio. Die Angelegenheit des Herrn Monſoria (welcher in Valencia zu leben ſcheint) habe er mit dem Sachwalter Zapata's, da derſelbe gefangen ſitze, nicht verhandeln können. „Durch dieſen Tumult meiner Angelegenheiten oder, beſſer geſagt, der allgemeinen Angelegenheiten des Reichs Sardinien und des Wohls desſelben bin ich meinen gewohnten Studien etwas entzogen. Ich habe eine Bibel von Salamanca gekauft, die nicht der Correction bedarf; man hat alles daraus entfernt. Nach dieſer ſinge ich Pſalmen, und ſtudire darin, denn ein anderes Buch habe ich ſonſt nicht. Ich thue dabei was ich kann, nicht was ich ſoll. Gott hat meine Sachen auf beſſern Weg gebracht als ich dachte, denn er hat mich aus Babylonien herausgeführt, da ich von mir ſelbſt aus zu träge war auf das Wort der Apokalypſe zu hören: exi de illa, populo meus. Nachdem ich meine Schuldigkeit gegen meinen Vater und ſein Haus gethan habe, und da, wills Gott, die Geſchäfte und Sachen von Cagier und zu Hauſe gut ſtehn, ſo werde ich nun über mein Leben verfügen können, was ich chriſtlicher Weiſe Ihnen geſagt haben will (podré disponer de mi vida lo que cristianamente a V. M. tengo dicho). Sie wiſſen es, daß Abraham ſein Land verließ neseiens quo iret. Und Gott bringt die Seinigen gleichſam bei den Haaren auf den Heilsweg, wie mich. Gelobt ſei der Herr für Alles! Denn er leitet die Sachen auf ungeahnte Bahnen und zu ſeinem heiligen Dienſt, und Gott hilft denen, die in guter Abſicht ihm folgen und alle Nöthe als Purgativ und Medicin nehmen um von den Krankheiten zu geneſen, welche die Seele ſich hier zuzieht, wie der Leib durch viel Wohlſein und Eſſen krank wird.“ D. Miguel und D. Jeronima küßt er tauſendmal die Hände; „unſer Herr Gott gebe Ihnen alles Gut und Genüge. Amen. Vom Herrn Stene Ros, dem Ueberbringer dieſes, der mein Diener iſt, und eine Zeit lang auch der Ihre war[1]), werden Sie das Uebrige über mich hören. Dia de nostra señora de Agost 1557 [der fünfte Auguſt iſt nuestra señora de las nieves, titular de la catedral de Ibiza]. De V. M. mui cierto servidor que sus manos beso Sigismundo Arquer.“ — Das ſind die letzten Worte, die wir von dieſem Manne haben.

Bald darauf kamen die Jeſuiten nach Sardinien. Paramo ſagt p. 219: doctrinae inopia laborabat haec insula donec religiosi viri societatis Jesu anno 1559 in urbe Sassaro domicilium erexerunt aliaque deinde fuerunt adiuncta collegia cum philosophiae et theologiae scholis ex quibus multi iuvenes literarum cognitione florentes singulis annis prodeunt quorum subsidio Sardi in maiorem christianae religionis cognitionem devenerunt. Im Jahre 1562 wurde den Sardiniern, die bis dahin nur nach der alten ſummariſchen Inquiſitionspraxis behandelt waren, auch der Segen des neuen Proceß-Verfahrens des h. Amtes zu

[1]) Wahrſcheinlich ein Valencianer. Der erſte Inquiſitor zu Valencia war ein Andrea Ros, von 1420 an. Ein Jurado Jaime Ros kommt gegen 40 Jahre früher in den Kämpfen der Germanias de Valencia als einer der Führer derſelben vor.

Theil, indem Vaguers Nachfolger, Didacus Calvo, dasſelbe einführte. Paramo 219. 223. .Derſelbe ſagt: Et licet primis annis s. inquisitio excessibus et erroribus ac haeresibus extirpandis occupabatur, iam haeresis nulla formalis in universa insula reperitur, etsi vanis superstitionibus abundat.

In dieſem ſelben Jahr 1562 wurde Arquer, wie Llorente erzählt (I, 389), als dogmatiſirender Lutheraner in Spanien verhaftet und ſchmachtete lange im Gefängniß, bis es ihm gelang zu entfliehen; allein ehe er das Land verlaſſen konnte, war ſein Signalement ſchon an die Grenzen geſchickt und er fiel wieder in die Hände der Inquiſition. Sei es daß Centellas in Folge der Briefe, die ſich unter ſeines Freundes Papieren fanden, ins Gefängniß geworfen wurde, oder daß vielmehr Arquer als Freund des verhafteten Centellas eingezogen, oder ſei es daß jeder von Beiden auf eigene Hand der Inquiſition verdächtig geworden war, was begreiflich genug iſt, jedenfalls wird Centellas ungefähr um dieſelbe Zeit als Arquer feſtgenommen ſein, denn im October 1563 ſchickt das Inquiſitionsconſeil die acht Originalbriefe Arquers, die ihm von Valencia aus dem Proceß des dort gefangenen Centellas zugeſchickt ſind, an das Tribunal von Toledo, damit dasſelbe ſehe was aus ihnen für die Sache des Micer Sigismundo ſich ergebe.

Am 17. September 1764 erſcheint Don Gaspar im Auto zu Valencia auf dem Apoſtelplatz an der Cathedrale, ſein Urtheil mit allen Gründen (vierzehn engeſchriebene Folioſeiten) wird ihm vorgeleſen, dann wird er dem weltlichen Arm übergeben, der den Scheiterhaufen ſchon bereit hat. Stellen wir das Wichtigere aus den eigenen Bekenntniſſen des Verurtheilten nach dieſem Actenſtück zuſammen. Vor funfzehn Jahren, ſagt er, als er angefangen zu ſtudiren (alſo etwa 1548—1549, um die Zeit in welche Arquers erſte Briefe an ihn fallen), damals habe er die Anſicht gewonnen daß nur der Glaube ohne Werke den Sünder rechtfertige, und ſei dabei geblieben bis er durch die Entſcheidung des Tridentiner Concils eingeſehen habe, daß das von der erſten Rechtfertigung zu verſtehen ſei. Habe er, wie ein Zeuge ausſagt, einmal geſagt: abborreo nomen meriti, ſo habe er das ſo gemeint, daß der Menſch nicht ohne Gottes Hülfe kraft ſeines freien Willens ſich retten zu können glauben dürfe. Was das Fegefeuer betreffe, ſo ſei ihm wahrſcheinlich, daß Gott, der die ewige Strafe erlaſſe, auch die geiſtliche erlaſſen werde; doch habe er immer geglaubt, man müſſe dem folgen, was die Kirche feſthalte. In Saſſer in Sardinien 1546/47 habe er in einer Faſtenzeit nicht gebeichtet wegen des Haſſes und Grolls, den er damals gehegt. Ebenda (gleichfalls vor ſeiner Erweckung) habe er auch an einen ſeiner Pagen ein fleiſchliches Anſinnen geſtellt, derſelbe aber habe ſein Haus verlaſſen. Nie habe er beabſichtigt ſich vom h. katholiſchen Glauben und von dem was die h. Mutterkirche von Rom feſthalte zu trennen, und, wenn er geirrt, bitte er Gott um Verzeihung; er erkenne an, daß er über Dinge, die er nicht ſchulmäßig gelernt, mit zu großer Freiheit, zumal in dieſer gefahrvollen Zeit, geredet habe. Es werden ihm Briefe vorgelegt, die an ihn von drei in Glaubensſachen verdächtigen Perſonen geſchrieben waren und malſonante ſehr verdächtige Dinge enthielten, und er erkennt dieſelben als von jenen Perſonen an ihn geſchrieben an. Durch eine derſelben ſei er benachrichtigt, daß man bei einem Inquiſitionshof außerhalb Spaniens (wohl in Sardinien) über ihn Erkundigungen einziehe. Ein anderer Brief wird es ſein den er von Jemand bekam der ſelbſt ſchon in Inquiſitionshaft ſaß und litt, und ſeinen Freund benachrichtigte, daß man auch über ihn, D. Gaspar, unterrichtet ſei (ein Inquiſitor bemerkt am Rande, daß Sigismund Jenem ſchreibe, ein beiderſeitiger Freund von ihnen ſei in Sardinien eingezogen. Er meint den Tommaſo Rocha, ſ. den zweiten Brief). Gelegentlich

der Ketzerverbrennung habe er nur geäußert, es wäre ſchön, wenn man die guten von den ſchlechten Chriſten unterſcheiden könnte, denn viele ſchienen gut, die nur furchtſam ſeien; und die Lehrer der Urkirche hätten die Ketzer nicht getödtet, ſondern verurtheilt und zu belehren und bekehren geſucht. „Indem er nicht verbergen konnte, was er in ſeiner Bruſt in verdammter Geſinnung hegte, überredet vom böſen Geiſte, ſagte er, daß er gar keine Zeugen zu ſeiner Vertheidigung vorbringen wolle, denn vielleicht würden ſie, aus Liebe und Zuneigung zu ihm, ſeine Befreiung wünſchend, mehr ausſagen als ſie wüßten; er wünſche nicht die Verurtheilung irgend eines derſelben.“ Sein Vertheidiger ſetzte ihm eine Schrift auf, an deren Ende er ſeine Unterwerfung unter den Papſt, als das Haupt der Kirche, bekennen ſollte. Allein Don Gaspar erklärte offen „er könne ſich nicht überreden, den römiſchen Pontifex für das Haupt der h. katholiſchen Kirche zu halten, denn er kenne und glaube kein anderes Haupt derſelben als Jeſum Chriſtum, der das Ganze ſei, Haupt und Leib, und wir das ganze gläubige chriſtliche Volk ſind ſeine Glieder, auch die römiſche Kirche iſt ein Glied der Kirche[1]), und man hat durchaus nicht dem zu folgen was die Prälaten derſelben, welche Menſchen ſind, befehlen ohne Hülfe der h. Schrift; in dieſer das chriſtliche Volk zu unterweiſen und zu lehren ſind die Biſchöfe eingeſetzt.“ Hiebei wolle er bleiben ohne andere Vertheidigung, damit ſchließe er ab, man ſolle nun Gerechtigkeit üben; ſeine Erklärung wurde ihm vorgeleſen und er unterzeichnete ſie mit ſeinem Namen. Da er ſich ſo von der römiſchen Mutterkirche losſage, erklärte ſein Anwalt, ihn nicht weiter vertheidigen zu können. Als Don Gaspar in einer andern Sitzung ermahnt wurde, ſich von ſeinem Irrthum zu bekehren, dann werde man barmherzig mit ihm verfahren, antwortete er: „er ſei ſich deſſen nicht bewußt daß er irre in dem was er zuletzt geſagt und bekannt habe, daß er nur Jeſum Chriſtum als Haupt der Kirche anerkenne; er könne nicht begreifen wie der römiſche Pontifex Haupt der Kirche ſein könne, da die Kirche nur Eine ſei. Dieſe Ermahnung und Aufforderung, daß er ſich bekehre, wurde ihm zu vielen und verſchiedenen Malen gemacht, indem man ihm den Vortheil und das Gute bemerklich machte, das daraus für ihn hervorgehen würde, und dem gegenüber die Gefahr und den Schaden, der ihn, wenn er es nicht thue, erwartete, aber immer ſagte er, er bleibe derſelben Anſicht, er habe ſich unſerm Herrn befohlen, nachdem er im Gebet darüber zu Rath gegangen. Und ſo beharrte er bei ſeiner vermeſſenen Geſinnung und hartnäckigen Unbeſonnenheit.“ Obgleich ihn nun der Gerichtshof, wie er ſagt, als Ueberführten gleich hätte verurtheilen können, ſo machte er deſſenungeachtet, im großen Eifer die Seele des Verirrten auf den Weg der Wahrheit zu retten, noch mehrmals an verſchiedenen Tagen den Verſuch, durch viele Perſonen von gutem Wandel und geſunder Lehre ihn zu vermögen, ſeinen Verſtand der Entſcheidung der h. Mutterkirche zu unterwerfen und ſtatt eigenſinnig ſich nur von ſeiner Meinung leiten zu laſſen, denen zu vertrauen, welche die Sachen ſtudirt hätten, und ſich des erlauchten (ilustre) Blutes zu erinnern aus dem er ſtamme und ſeiner Vorfahren die als katholiſche Chriſten gelebt und geſtorben. „Aber der Obgenannte in ſeiner Verſtocktheit als Sohn der Verdammniß wollte nicht nur nicht ſich losmachen von ſeinem Irrthum, ſondern hielt denſelben mit großer vermeſſener Dreiſtigkeit unter

---

[1]) Ein altes Epigramm übrigens ſagte:

esses si membrum, non te esput urbis et orbis
iactares, cum sis orbis et urbis onus.

lauten Ausrufen feſt, indem er feſt zu verſtehen gab, er allein ſei der Katholiſche und die weiche ihn ermahnten, ſeien die Verirrten, und unter anderm ſagte, er nehme nicht Rückſicht auf Verwandte oder Freunde, oder Güter, ſondern bleibe bei ſeiner Meinung, auch wenn man ihn deshalb verbrenne. So ſchied er ſich als unfruchtbare verpeſtete Rebe, bedeckt mit Blindheit und Finſterniß, von dem wahren Weinſtock, welches unſer Erlöſer und Meiſter Jeſus Chriſtus iſt.“ Da er ſich ſo verblendete, daß er die Wahrheit des evangeliſchen Glaubens nicht ſehen konnte, und mit ſeinem eignen Willen (albedrío) gegen dieſelbe ankämpfte, mußten die Inquiſitoren, die ihn ſo lange ertragen, endlich ſehen, daß alle Mühe um ihn nichts anderes ſei als die Goſſe waſchen, worauf ſie nach Zurathziehung von gewiſſenhaften Gelehrten, Christi nomine invocato, nunmehr erkennen: Angeklagter ſei als hereje abominable pertinaz obstinado, für den die Kirche kein Heilmittel habe, da er alle verachte, als verfaultes Glied, damit es nicht andern ſchade, der Gerechtigkeit des weltlichen Armes auszuliefern, welcher aufs angelegentlichſte gebeten wird, barmherzig zu verfahren. Weil ferner das Verbrechen der Häreſie, als gegen die göttliche Majeſtät begangen, ohne Vergleich größer ſei als jedes andere, und an der Perſon des Verbrechers ſelbſt nicht hinlänglich geſtraft werden könne, ſo ſollen ſeine Güter, von der Zeit an zu der er in ſeine Verbrechen verfiel, vom königlichen Fiscus eingezogen werden, und ſeine Söhne und Töchter, Enkel und Enkelinnen, die männliche Linie im zweiten Grade, die weibliche im erſten, aller und jeder kirchlichen und weltlichen öffentlichen Würden, Beneficien und Aemter entſetzt und für unfähig erklärt, ſolche von Neuem zu erlangen, noch auch Richter, Geſchworne, Kleriker, Notare oder irgend ſonſt öffentliche ehrenhafte Beamte zu werden; auch dürfen ſie nicht Gold, Silber, Perlen, Edelſteine, Seide, Scharlach, Cameiot, überhaupt nicht feines Zeug oder Waffen bei ſich oder an ſich tragen, noch auch zu Pferde reiten, oder irgend etwas thun was ihnen nach dem Recht dieſes h. Amts verboten iſt. Unterzeichnet: El licenciado Aguilera. Don Miguel Vich.

Erſt im März 1566 konnte man ſich darüber einigen daß Don Gaspar, was für die Confiscationsfrage wichtig war, das Verbrechen der Häreſie am 26. Juni 1564 begangen habe (cometió).

Im Juli 1566 forderte das Tribunal von Toledo beglaubigte Abſchrift des Erkenntniſſes, welche ſofort geſchickt wurde.

Bevor wir die wenigen uns bekannten Notizen über das Ende Arquers aus Llorente geben, möchten wir zur Charakteriſirung der damaligen religiöſen Zuſtände Valencia's, über die wir ſonſt ſo wenig wiſſen (1555 war der h. Thomas von Villanueva als Erzbiſchof von Valencia geſtorben, deſſen Kirche er elf Jahre vorgeſtanden), eine Stelle aus einem Brief des Pedro Juan Nuñez mittheilen, die wir in den oben erwähnten Cortesverhandlungen 1813. p. 470. 71, in anderem Zuſammenhang citirt gefunden haben (irrig wird er dort als el Pinciano bezeichnet, dieſer hieß vielmehr Hernando, während Pedro Juan der Valencianer Gelehrte iſt). Nuñez ſchreibt an Zurita aus Valencia am 17. September 1566: Hätte ich nicht Ihre Billigung, ſo würde ich verzweifeln daran, meine Studien fortzuſetzen, da ich in dieſer Stadt keinen Menſchen habe dem ich eine gute Verbeſſerung oder Auslegung oder Auseinanderſetzung mittheilen könnte; nicht als ob es hier nicht gelehrte Leute gäbe, aber ſie verfolgen verſchiedene Studien; und das ſchlimmſte dabei iſt, daß ſie möchten daß Niemand ſich dieſen humaniſtiſchen Wiſſenſchaften (letras humanas) hingebe wegen der nach ihrem Vorgeben darin liegenden Gefahr, daß der Humaniſt wie er eine Stelle Cicero's emendirt, ſo auch eine der h. Schrift emendiren werde, und wie er ſchlecht redet von den Commentaren des Ariſtoteles,

dasſelbe mit den Doctoren der Kirche thun. Durch dieſe und andere ähnliche Einfältigkeiten gerathe ich ſo außer mir, daß ich oft die Luſt verliere weiter zu arbeiten.

Arquer, der ſich vermuthlich nach Valencia gewandt hatte, als dem nächſten Seehafen, wurde alſo wieder verhaftet ehe er Spanien verlaſſen konnte; wann dies geſchah, giebt Llorente nicht an, der nur noch folgendes berichtet. Arquer habe die Anklagepunkte in Abrede geſtellt, bis man ihm die Zeugenausſagen mittheilte; als er geſehn wie die Sache ſtand, habe er alles zugegeben; er behauptete aber nicht nur daß er kein Häretiker ſei, ſondern ſelbſt daß er beſſerer Katholik ſei als die Papiſten (ganz wie ſein treuer Freund Centellas). Dies ſuchte er zu beweiſen in einer Apologie die er im Gefängniß aufſetzte und den Richtern vorlas, 170 Blätter. Er ward zur Relaration verurtheilt. Sich als Märtyrer betrachtend, habe er die Prieſter, die ihn ermahnten, beleidigt, weshalb man ihm zum Auto den Knebel in den Mund legte, bis er an den Pfahl gebunden war. Einige Soldaten, da ſie ſahen, daß er nach dem Ruhme des Martyriums ſtrebte, durchbohrten ihn mit Lanzenſtichen ſchon während die Büttel das Feuer anſchürten, ſo daß er, wie Llorente ſagt, durch Feuer und Schwert umkam. So ſtarb er am 4. Juni 1571 am Tage nach Pfingſten. Mit ihm ward noch ein Opfer verbrannt, gleichfalls wegen Lutherthums.

Bericht

über die am 1. October in Halle gehaltene Verſammlung des evangeliſchen Unions-Vereins.

Am Vorabende verſammelten ſich die Brüder dem Programme gemäß in der Domkirche, wo der Paſtor Bithorn von Brinnis die Worte Matth. 8, 1—11 auslegte und in herzlicher und eindringlicher Weiſe die Brüder auf die Demuth als die Hauptbedingung des Einganges in das Himmelreich, ſo wie eines geſegneten Wirkens in der Gemeinde hinwies.

In der darauf folgenden Abendverſammlung wurde eine Beſprechung des Thema: „Ueber die ſeelſorgliche Einwirkung auf die Confirmirten in den nächſten Jahren nach der Confirmation" durch den Paſtor Haring von Zweimen eingeleitet. Referent beginnt mit der Klage, daß allmählich das Hirtenamt durch das Lehramt in den Hintergrund gedrängt wäre. Dies erweiſe ſich beſonders auch in der Schwierigkeit, die heranwachſende, nach der Confirmation der ſpeciellen Aufſicht der Geiſtlichen entzogene Jugend der Kirche treu zu erhalten. Außer dem perſönlichen Verkehre, der allerdings in den Landgemeinden bei weitem leichter wäre, als in den Stadtgemeinden, ſtänden den Geiſtlichen beſonders zwei Mittel zu Gebote, die confirmirte Jugend an die Kirche zu feſſeln. Das wichtigſte derſelben ſei die kirchliche Unterredung. Wo ſich dieſelbe ſchon als eine hergebrachte Sitte in den Gemeinden vorfinde, ſei ſie mit aller Treue und Sorgfalt zu erhalten und zu pflegen; wo dieſelbe verſchwunden, ſei ſie wieder herzuſtellen. Eine bloße Aufforderung hierzu von der Kanzel würde indeß nicht ausreichend ſein; die Theilnahme der Eltern und Herrſchaften müßte erweckt und die Wirkſamkeit des Kirchenrathes zur Mithülfe in Anſpruch genommen werden. Vor allem müßte durch den Confirmanden-Unterricht ſelbſt die heranwachſende Jugend zu den kirchlichen Unterredungen herangezogen werden; ein beſonderes Verſprechen indeß, an dieſen Unter-

redungen Theil nehmen zu wollen, den einzelnen Confirmanden abzufordern, sei nicht zu empfehlen. Als ein anderes Mittel, seelsorglich auf die Confirmirten einzuwirken, seien besonders in den größeren Stadtgemeinden die Jünglingsvereine zu empfehlen.

In der darauf folgenden Besprechung wurde von einigen Anwesenden die Art und Weise, wie sie solche kirchliche Unterredungen in ihren Gemeinden eingeführt hätten, mitgetheilt, von Andern, daß dieselben im ganzen Magdeburgischen wie auch an andern Orten seit lange in Segen beständen und zwar in der Weise, daß die Confirmirten zugleich mit den Schulkindern daran Theil nähmen. Im Gegensatz hierzu wurde von dem Referenten als Norm hingestellt, daß bei Einführung solcher kirchlichen Unterredungen die Confirmirten nicht mit den Schulkindern vereinigt werden dürften. Diejenigen, welche auf die große Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, in großen Stadtgemeinden solche kirchliche Unterredungen einzuführen, aufmerksam machten, wurden von dem Ref. darauf hingewiesen, daß in Leipzig, einem für solche Bestrebungen keineswegs günstigen Boden, dennoch solche Unterredungen eingerichtet wären und mit Erfolg fortgesetzt würden. Als in der nun darauf folgenden Besprechung über die Jünglingsvereine von mehreren Seiten die Klage laut wurde, daß dieselben bis jetzt doch so geringe Betheiligung fänden und darum auch nur einen unbedeutenden Einfluß auf die große Menge der Confirmirten ausüben könnten, wies der Professor Voigt auf die zahlreichen und mit großem Segen wirkenden Jünglingsvereine Englands, welche er aus eigner Anschauung kennen gelernt hätte, als auf ein Vorbild hin, das ja auch wir erreichen könnten. Jedenfalls würden sich die Jünglingsvereine bei reger Betheiligung der Geistlichen als ein sicheres Mittel bewähren, auch in Städten mit Erfolg auf die Confirmirten seelsorglich einzuwirken.

Am folgenden Morgen hatten sich 120—130 Mitglieder des Vereins im Saale des Kronprinzen versammelt. Da der Consistoriairath Frobenius leider durch Amtsgeschäfte verhindert war, an der Versammlung Theil zu nehmen, so übernahm der Consistoriairath Neuenhaus die Leitung derselben. Der Oberprediger Krummacher eröffnete sie durch eine Ansprache über Matth. 10, 32: Dem Hauptvorwurfe, welcher der Union gemacht wird, daß sie kein Bekenntniß habe, so wies er nach, müssen wir damit begegnen, daß wir in das große Haupt- und Grundbekenntniß an Jesum Christum wie es Petrus Joh. 6, 69 ablegt, um so lauter und freudiger einstimmen. Mit dem Munde wie mit dem Herzen und durch die That müssen wir Zeugniß ablegen von Christo, als dem einigen Grunde unseres Heils und durch solches Zeugniß erweisen, daß die Liebe zur Union die Bekenntnißtreue einschließe und damit zugleich aller Welt zurufen: In hoc signo vinces.

Zu dem Hauptthema der Tagesordnung: „Wie hat unsere evangelische Kirche den wegen versagter Trauung ausgeschiedenen Personen gegenüber ihre Pflicht zu erfüllen und ihr Recht zu wahren!“ hatte der Pastor Eiselen von Hohenwarsleben Thesen gestellt, welche er ungefähr in folgender Weise einleitete: Eine schon viel besprochene Frage, welche den Hauptsachen nach durch Erlaß des Oberkirchenraths und Consistoriums auch schon entschieden ist, wird hier wiederum zur Sprache gebracht; doch betrifft sie die so wichtige und noch nicht ausgeglichene Differenz zwischen Staat und Kirche und es erscheint auch ein Votum des Unionsvereins über dieselbe um so wünschenswerther, da die Nothwendigkeit, der falschen Zeitrichtung, welche ich ohne zu befürchten, mißverstanden zu werden, mit einem Worte als Kirchlichkeitssucht bezeichnen möchte, von dem Standpunkte eines evangelisch-christlichen Bekenntnisses aus entgegen zu

treten, von uns allen anerkannt werden muß. Durch solches Votum wird ohne Zweifel das Bewußtsein gleichgesinnter Genossenschaft, wie auch die eigne von christlich-kirchlichem Ernste getragene Ueberzeugung, die aber allerdings mit jener Kirchlichkeitssucht nicht übereinstimmen kann, gestärkt werden.

Die Thesen handeln:

I. Von der Eheschließung.

1. Die Ehe ist der von Gott mit der Schöpfung des Menschen selbst geordnete Bund zwischen Mann und Weib zu vollkommener leiblicher und geistiger Lebensgemeinschaft.
2. Das, was die Ehe zur Ehe macht, ist der Wille der die Ehe schließenden, einen solchen Bund einzugehen; doch haben Familie, Staat und Kirche das Recht und die Pflicht, die Ehe zu legalisiren und ihre Anerkennung an bestimmte Bedingungen zu knüpfen.
3. Wenn der christliche Staat und die christliche Kirche in naiver oder bewußter Einheit (nicht Einerleiheit) sich befinden, kann der erstere unbedenklich die Wahrung seiner Rechte bei der Eheschließung den kirchlichen Organen übertragen, und diese die Uebertragung annehmen.
4. Sobald der Unterschied beider überwiegend hervortritt, werden beide, wie es jetzt der Fall bei uns ist, danach streben, ihre Rechte durch besondere Acte bei der Eheschließung zur Geltung zu bringen.
5. Der Civilact prüft, ob die vom Staat zu stellenden Bedingungen bei Schließung der Ehe erfüllt sind und nimmt die Ehe in Recht und Pflicht des Staates. So weit enthält der Civilact an sich nichts unchristliches, oder die Kirche verletzendes.
6. In der Trauung stellen sich die die Ehe schließenden Personen mit ihrem Bunde unter die göttliche Einsetzung und kirchliche Ordnung, und die Kirche erfleht und verkündigt ihnen den göttlichen Segen. Auch sie muß daher die Ehe prüfen, ob die zu schließende der göttlichen Einsetzung und kirchlichen Ordnung entspricht.
7. Die Trauung ist demnach kein Sacrament, auch nicht göttlicher Einsetzung, sondern kirchlicher Ordnung; sie macht auch nicht die Ehe zur Ehe, aber sie bezeichnet sie in ihrem christlich-kirchlichen Character. Eben deshalb muß sie die Kirche obligatorisch hinstellen, sie kann aber neben dem Civilact bestehen.
8. Die Collision zwischen Staat und Kirche, Civilact und Trauung tritt erst dann ein, wenn der Staat Ehen anerkennt, welche die Kirche als wider göttliche Einsetzung und kirchliche Ordnung verwerfen muß. So in der Ausnahms-Civilehe des preußischen Rechts.

II. Von der Ehescheidung.

9. Gemäß dem Wesen der Ehe, die zwar durch den Willen von Mann und Weib geschlossen wird, hinfort aber nicht, weder von dem Willen der einzelnen, noch von ihrer Uebereinkunft abhängt (wie Vertragsverhältnisse) sowie nach ausdrücklicher Erklärung der heiligen Schrift (Röm. 7, 2. 3., I. Cor. 7, 39.) kann nur der Tod die Ehe eigentlich scheiden.
10. Jede andere Scheidung ist ein Weichen vor menschlicher Sünde und Herzenshärtigkeit, auch die Scheidung wegen Ehebruchs (Matth. 5, 32; Cp. 19, 9.) und wegen böslicher Verlassung von Seiten des heidnischen Ehegatten (I. Cor. 7, 15. 16.), denn an sich ist das von Gott geordnete Ehebund so stark, daß es auch diese tödtlichen Verletzungen zu überleben vermag, und die Sünden überwindende Macht vergebender Liebe grade in der christlichen Ehe so groß, daß es davon genesen kann. Entsprechend dem Gleichniß der christlichen Ehe mit dem Bunde zwischen Christo und seiner Gemeine. (Eph. 5, 25—33.)
11. Aber wenn der Herr selbst und sein Apostel nicht über die Ehe an sich handeln, sondern über die zwischen Christen, welche auch noch ihren menschlichen Antheil an Sünde und Herzenshärtigkeit haben, so muß auch die christliche Kirche anerkennen, daß menschliche Sünde den Ehebund so zu verletzen vermag, daß menschliche Schwachheit ihn nicht aufrecht zu erhalten im Stande ist. Die evangelische Kirche erkennt daher mit Recht in gewissen Fällen die Ehescheidung an.
12. Selbstverständlich können diese Fälle nur nach Maßgabe der heiligen Schrift festgestellt werden, diese aber bietet nicht formulirte Gesetze, sondern in der kirchlichen Ordnung auszuprägende Grundsätze. — Christi Ausspruch (Matth. 5, 32; 19, 9.) fordert eine Anwendung auf das Recht des Eheweibes; Pauli brüderliche Ermahnung ist schon selbst eine kirchliche Ordnung, nach Analogie des Grundsatzes Christi, und macht eine wesentliche Erweiterung für die die allgemeinen Verhältnisse der Kirche nöthig.
13. Nach dem Vorgang des Apostel Paulus ist die Ehescheidung nur in solchen Fällen zu verstatten, in welchen dem Ehebruch an Frieden zerstörender Macht (I. Cor. 7, 15.) gleich stehende Versündigungen vorliegen, neben böslicher Verlassung also nur tödtliche Feindschaft. Körperliche und geistige Gebrechen dagegen, Verbrechen des einen Gatten, die nicht gegen

den andern gerichtet ſind, ja ſelbſt einzelne wörtliche und thätliche Angriffe auf den andern ſind als Scheidungsgründe entſchieden zurückzuweiſen. Denn nicht vor einer chriſtlich-ſittlichen Auffaſſung des menſchlichen Weſens, ſondern nur vor einer bloß natürlichen können dieſelben anerkannt werden.

14. Die Auskunft einer Trennung von Tiſch und Bett kann vielleicht als Surmittel einer kranken Ehe nützlich erſcheinen, aber nach I. Cor. 7, 5. kaum empfohlen, viel weniger wider den Willen auch nur eines Ehegatten auferlegt werden.

III. Von der Wiederverheirathung Geſchiedener.

15. Wie jede Scheidung an ſich dem Weſen der Ehe widerſpricht, ſo auch die Wiederverheirathung geſchiedener Ehegatten bei Lebzeiten des andern Theils. Wenn aber die Ehe in einzelnen Fällen durch die Sünde des Menſchen ſo zerſtört werden kann, daß die Kirche in ihre Auflöſung willigen muß, ſo iſt auch in ſolchen Fällen eine anderweite Verheirathung Geſchiedener nicht undenkbar, auch nicht durch I. Cor. 7, 11. abſolut verſagt.
16. Die heilige Schrift giebt unmittelbar keinen Anhalt für Unterſcheidung der Schuldigen und Unſchuldigen in Beziehung auf die Wiederverheirathung. Die Kirche muß aber aus Gründen der Pflege und der Zucht bei kirchlich gebilligten Eheſcheidungen geneigt ſein, dem unſchuldigen Theil die leibliche und geiſtige Wohlthat der Ehe wieder zugänglich zu machen (I. Cor. 7, 2 sqq., I. Moſ. 2, 18., Eph. 5, 22—23., Tim. 2, 15.) dem ſchuldigen dagegen ſie zu verſagen, auch damit zur leichtfertigen Eheſcheidung nicht ermuthigt werde. Wie im beſtimmten Falle auch der Staat thut.
17. Bei einer kirchlich nicht gebilligten Scheidung erſcheinen beide Theile als ſchuldig, und die Kirche kann ihre anderweitige Verheirathung nicht billigen, muß ihnen alſo ebenſo wie dem ſchuldigen Theil bei kirchlich geſtatteter Scheidung, die Trauung verſagen.
18. Die evangeliſche Kirche ſtößt weder den auf kirchlich nicht gebilligten Grund hin Geſchiedenen, noch den, der wider ihre Ordnung eine neue Ehe ſucht, aus, ſondern ſie übt an ihnen kirchliche Zucht (I. Cor. 7, 11.), daß ſie ſich nicht ſcheiden, daß ſie ſich verſöhnen, daß ſie ohne Ehe bleiben. Wenn ſie ſich aber dieſer Zucht nicht fügen, kann ſie es nicht hindern, daß ſie ſich ſelbſt ausſchließen, um durch Civilact die Ehe legaliſiren zu laſſen, welcher die Kirche die Trauung verſagt.
19. Den unheilvollen Zwieſpalt zwiſchen bürgerlichem Recht und kirchlicher Ordnung kann die Kirche im Allgemeinen nur durch poſitive Einwirkung auf Geſetzgebung und öffentliche Sitte, im Beſonderen durch billige und leidenſchaftsloſe Beurtheilung der einzelnen Fälle auszugleichen ſuchen, nicht aber durch Schärfen des Gegenſatzes und plötzliches Pochen auf kirchliches Anſehn. Es iſt daher um ſo angemeſſener, daß die kirchliche Zulaſſung der Eheſcheidung und Wiederverheirathung nicht im Ermeſſen der einzelnen Geiſtlichen liegt, ſondern von den höchſten kirchlichen Autoritäten entſchieden wird. Das Gewiſſen der einzelnen Geiſtlichen iſt dabei zu ſchonen.

IV. Von der Wiederaufnahme der um verſagter Trauung willen Ausgeſchiedenen.

20. Auch zu den Ausgeſchiedenen bleibt die Kirche im Verhältniß der ſuchenden Liebe und kommt den Zurückkehrenden willig entgegen. Denn einestheils iſt ſie nicht ein abſtractes Rechtsinſtitut, ſondern der lebendige Leib des erbarmenden Heilandes, und ſteht daher der Sünde, die begangen werden ſoll, mit Schärfe, dem Sünder aber nach der That mit Milde gegenüber; andrentheils enthält unſere Zeit einer kirchlichen Kriſis eine Menge von Milderungsgründen für den Abgefallenen, ja die Kirche iſt ſelbſt durch langjährige Schlaffheit ſein Mitſchuldiger geworden.
21. Die Ausſöhnung des Ausgeſchiedenen mit der Kirche iſt daher nicht an eine Genugthuung von ſeiner Seite gebunden, die er nicht geben kann, ſondern an die Vergebung von Seiten der Kirche. Dieſe aber ſetzt bei dem Sünder nur Reue über die doppelte Verſündigung an der früheren Ehe und an der Kirche voraus.
22. Die Frucht der Reue über die Verſündigung an der erſten Ehe kann nicht in der Auflöſung der zweiten beſtehn, denn dieſe, wenn auch nur durch Civilact geſchloſſen, iſt eine wirkliche Ehe und als ſolche unter dem Schutz des göttlichen Segens, wenn ſie ſich auch nicht ſelbſt darunter geſtellt; die erſte Ehe iſt eine thatſächlich geſchiedene. Vielmehr muß ſich die Frucht in innerer Umkehr und chriſtlichem Wandel, namentlich aber in chriſtlicher Führung der zweiten Ehe kund thun.
23. Die Reue über die Verachtung der Kirche hat ſich nicht nur in dem eifrigen und anhaltenden Suchen der Verſöhnung mit ihr und der nachträglichen kirchlichen Einſegnung zu zeigen, ſondern auch im fleißigen Gebrauch deſſen, was die Kirche auch den Ausgeſchiedenen offen hält: Predigt und Seelſorge.

24. Ohne Zweifel wird ſich weder aus der Auffaſſung der einzelnen Geiſtlichen, noch aus dem Endurtheil der Conſiſtorien und des Oberkirchenraths über Scheidung und Wiederverheirathung alle ſubjective Färbung bannen laſſen, aber das iſt im Weſen der Kirche begründet, deren lebendige Bauſteine nicht Geſetze und Verordnungen, ſondern Chriſtenmenſchen ſein ſollen. Dabei müſſen ſich aus einer längern Praxis beſtimmte Regeln kirchlicher Ordnung bilden. Hier ſoll nur auf das nothwendige Feſtſetzen des Minimum einer nicht zu kurzen Bußzeit hingewieſen werden.

V. Von der nachträglichen kirchlichen Einſegnung durch Civilact geſchloſſener Ehen.

25. Wenn die Kirche ſich mit den ausgeſchiedenen Perſonen wirklich verſöhnt, ſo muß ſie ſich auch mit ihrer Ehe verſöhnen, und dieß geſchieht durch nachträglichr Einſrgnung derſelbrn, und dieſe iſt durch die Anordnung der kirchlichen Behörde mit Recht in unmittrlbaren Zuſammenhang mit der Wiederaufnahme Ausgeſchiedener gebracht.

26. Eine ganz verwerfliche, für die Kirche ebenſo unwürdige, als für die einzelnen Seelen gefährliche Praxis würde es ſein, die Ausgeſchiedenen zwar in gewiſſen Fällrn auch ohne die Löſung ihrer Civilehe wieder aufzunehmrn, aber dann bei Vrrwrigerung ihrer Trauung zu verharren, um dadurch das Anſehn der Kiecke zu wahren, die ſie einmal abgelehnt hat.

27. In der nachträglichen kiechlichen Einſegnung der Ausgeſchirdrnen vollendet ſich ihre Ausſöhnung mit der Kirche, es muß daher bei ihe Rüge der Sünde, Bußmahnung und Verſöhnungsverkündigung einen nochmaligen, letzten Ausdruck finden und zwar nicht in der Traurede, ſondern im liturgiſchen Formiar ſelbſt. Hierdurch dürfte die vom Oberkirchenrath vorgeſchriebene, ſonſt wohl entſprechende Form zu ergänzen ſein.

VI. Von der Taufe der Kinder aus der Kirche geſchiedener Eltern.

28. Was die Kinder betrifft, welche von Ausgeſchiebenen, ehe ſie in die Kirche wieder aufgenommen ſind, derſelben zur Taufe dargebeacht wrrden, ſo ſind ſie ſelbſtverſtändlich anzunehmen, wenn der Eltern Wiederaufnahme in die Kirche auch in Ausſicht ſteht. Ja ſoiches Darbringen muß als Zeichrn der Umkehr von den Ettern erwartrt werden.

29. Aber auch da, wo die Wirderaufnahme der Eltern nicht geſucht wird, oder nicht gewährt werden kann, iſt die begehrte Taufe der Kinder nicht zu verſagen, ſobald chriſtliche Taufzeugen, chriſtliche Umgebung und chriſtliche Schule die Hoffnung auf eine Unterweiſung in dem Wort rechtfertigen, in welches das Waſſer der Taufe gefaßt iſt.

Gegen Theſe 1—8 wurde zunächſt das Bedenken erhoben, daß es ſcheine, als ob durch dieſelben die Civilehe gebilligt werden ſolle. Ein Civilact könne aber die Trauung nimmermehr erſetzen, ja jedes Verlangen des Staates an ſeine chriſtlichen Bürger, die Ehe auf andere Weiſe als durch die Trauung zu legaliſiren, müſſe nothwendig als eine Verletzung der Kirche angeſehen werden. Dieſem Bedenken entgegnet der Referent, daß er in den Theſen ſich keineswegs für die Civilehe ausgeſprochen habe; auch er müſſe die obligatoriſche Civilehe für überflüſſig erklären, die facultative könne er noch weniger billigen; die Nothcivilehe halte er indeß für einen allenfalls erträglichen Zuſtand. Wünſchen könne darum die Kirche die Civilehe nie; aber ſie brauche dieſelbe auch nicht zu fürchten. Er ſtimme indeß mit der von einem Mitgliede vorgeſchlagenen Verbeſſerung von Theſe 7 überein, wonach es deutlicher ſei, zu ſagen: Die Kirche muß die Trauung obligatoriſch hinſtellen; ſie kann es aber ertragen, wenn der Staat die Civilehe einführt. — Die von einigen Mitgliedern aufgeworfene Frage, ob nicht im Unionsvereine ſich die Anſicht über die Civilehe geändert habe, wurde von dem Vorſitzenden damit beantwortet, daß er die Verſammlung hierüber zur Abſtimmung aufforderte, durch welche ſich der Verein einſtimmig zu der früher abgegebenen Erklärung bekannte, daß er die Civilehe ſei es in der obligatoriſchen, ſei es in der facultativen Form für höchſt nachtheilig auf die chriſtliche Sitte wirkend erachte, daß er aber in Ausnahmefällen die Nothcivilehe für ſolche, denen die kirchliche Trauung verweigert werden muß, für eine um der Sittlichkeit ſelbſt willen nicht zu umgehende Maßregel halte.

Eine ſehr lebhafte Discuſſion ſchloß ſich nun an Theſe 12 und 13. Es traten

hier diejenigen, welche auf Grund der Schrift nur Einen Scheidungsgrund billigten, denen gegenüber, welche behaupteten, daß die Kirche auch noch andere Scheidungsgründe zu gestatten berechtigt sei. Jene gründeten ihre Ansicht auf das Wort des Herrn Matth. 5, 32, welches keine Ausnahme und keine andere Deutung zulasse, und suchten nachzuweisen, daß es in dem Wesen der Ehe begründet sei, jeden andern Ehescheidungsgrund außer der *πορνεία* auszuschließen, wie denn auch Paulus 1 Kor. 7, 15 mit dem Worte *οὐ δεδουλῶται* keineswegs einen neuen Scheidungsgrund bezeichne. Diese wiesen dagegen nach, daß Christus in jener Stelle der Bergpredigt keineswegs ein Gesetz gebe, sondern, wie dies aus den vorhergehenden und nachfolgenden Beispielen erhelle, einen Grundsatz aufstelle, und weil der Herr um der *σκληροκαρδία* willen den einen Scheidungsgrund, die *πορνεία*, gestatte, welche an und für sich das Wesen der Ehe noch nicht aufhebe, da ja die Scheidung nie geboten sei, und weil jener Ausspruch des Herrn insoweit ergänzt werden müßte, daß, was dem Manne geboten sei, auch für das Weib seine Geltung habe, so dürfe man nicht bei der buchstäblichen Auslegung jener Stelle stehen bleiben. Auch müßte die von den meisten Exegeten gebilligte Auffassung von 1 Kor. 7, 15, wonach Paulus an dieser Stelle den Grundsatz des Herrn dahin erweitere, daß auch um böslicher Verlassung willen eine Ehe geschieden werden dürfte, als die richtige anerkannt werden.

Zu These 18 wurde bemerkt, daß die evangelische Kirche zwar nicht den großen Bann ausübe, aber es doch nicht mit Stillschweigen übergehen dürfte, wenn ihre Glieder sich der Zucht entzögen, sondern einen positiven Act gegen diejenigen ausüben müsse, welche sich selbst ausschlössen. Als hierauf die Bedingungen erwogen wurden, unter welchen eine Wiederaufnahme in die Kirche der um versagter Trauung willen Ausgeschiedenen erfolgen könnte, so sprach man einstimmig die Ansicht aus, daß eine Trennung der geschlossenen Civilehe nicht gefordert werden dürfe, da dieselbe Kirche, welche die Trauung um der Scheidung willen versagt hätte, nun nicht die Scheidung fordern könne, die Civilehe auch nicht als Concubinat, sondern als eine wirkliche Ehe zu betrachten sei, zumal durch dieselbe auch das Band der früheren Ehe vollständig gelöst sei. Auch würde man Unmögliches fordern, da der Staat die von ihm geschlossene Ehe um der Kirche willen niemals scheiden werde. Von der letzten Gnadauer Versammlung wurde bei dieser Gelegenheit mitgetheilt, daß auch dort keineswegs Alle eine solche Forderung gestellt hätten, sondern nur diejenigen, welche den Begriff der Wiedererstattung als einen nothwendigen Theil der Buße bis zu der Consequenz betonten, daß sie darin auch die Restituirung der früheren ehelichen Verhältnisse einschlossen.

Gegen die nachträgliche kirchliche Einsegnung der durch Civilact geschlossenen Ehen, These 25—27, wurde besonders hervorgehoben, daß die Kirche, welche einmal auf Grund des Wortes Gottes sich geweigert habe, die Trauung zu vollziehen, nun nicht plötzlich ihre Meinung ändern und die Ehe segnen dürfe. Durch die Wiederaufnahme der Ausgeschiedenen bewähre die Kirche genügend ihre erbarmende Liebe und ein Mehreres dürfe man ihr nicht zumuthen. Von anderer Seite wurde dem entgegen gehalten, daß es allerdings der erbarmenden Liebe der Kirche nicht entspräche, die Ausgeschiedenen bloß aufzunehmen, ihnen aber durch Versagung der Einsegnung einen Stachel in die Seele zu drücken und so ihre Ehe selbst zu gefährden. Ferner sei ja die Kirche kein Rechtsinstitut, sondern eine Vermittlerin der Gnade. Deshalb müsse sie einmal ihr Mißfallen über die Geschiedenen durch Versagung der Trauung aussprechen, dann aber auch unter der Bedingung der Buße den Segen gewähren. Endlich liege ja die Versündigung in der ersten

Ehe und, obgleich die zweite Ehe aus derſelben hervorgegangen, ſo folge doch daraus nicht, daß dieſe ein bleibend unſittliches Verhältniß ſei. Auf die Frage, ob bei ſolcher Einſegnung auch die Worte: „Was Gott zuſammengefügt, das ſoll der Menſch nicht ſcheiden“ gebraucht werden dürften, wurde erwiedert, daß dieſelben ſich nicht auf die Menſchen, ſondern auf die Ehe an und für ſich bezögen und die Bedeutung hätten, daß die Ehe eine göttliche Ordnung ſei.

Zu Theſe 27 wurde bemerkt, daß die Verbindung der Bußmahnung mit dem liturgiſchen Formulare nicht geeignet erſchiene, da das Formular unmöglich die verſchiedenartigen Verhältniſſe berückſichtigen könne und überhaupt die Bußmahnung in der freien Rede ihren geeigneteren Ort fände. Mit Theil VI. der Theſen erklärte ſich die Verſammlung einverſtanden auf Grund des Wortes: „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinaus ſtoßen.“

Auf dieſe Verhandlung folgte ein Vortrag des Paſtor Zachariae von Halleben über Auswahl und Benutzung chriſtlicher Volksſchriften. Derſelbe ſchloß ſich an den in der Frühjahrsverſammlung des Unionsvereins durch den Oberdiakonus Sickel gehaltenen Vortrag an, in welchem eine geſchichtliche Ueberſicht der Vereine zur Verbreitung chriſtlicher Volksſchriften gegeben und die Verſammlung aufgefordert war, dieſe uns gebotenen reichhaltigen Waffen zum geiſtigen Kampfe nicht unbenutzt zu laſſen. Was haben wir nun zu thun? ſo fuhr er fort. Zunächſt iſt eine ſorgfältige Auswahl aus dem reichen und gebotenen Materiale zu veranſtalten, da beſonders die Tractat-Vereine in dem Streben, eine große Zahl auf die mannichfachſten Verhältniſſe des Lebens ſich beziehender Schriften herauszugeben, doch auch manches bieten, wodurch ſelbſt eine ernſtlich ſuchende Seele zurück geſtoßen werden kann; doch ſind gerade die Tractate beſonders zu beachten, da ſie leichter als die größeren Bücher Eingang in die Hütten der Armen finden und ſie erfahrungsgemäß ſchon viele zum Worte Gottes und zur Kirche zurückgeführt haben. Es wäre darum zu wünſchen, daß aus der Mitte des Vereines eine Commiſſion ernannt werde, welche die allerdings mühevolle aber gewiß auch ſegensreiche Arbeit übernehme, die Schriften der bedeutendſten Tractatgeſellſchaften, als der Berliner, Bremer, Hamburger, Baſeler und die größeren Bücher der chriſtlichen Vereine einer ſorgſamen Auswahl zu unterwerfen und das Reſultat dann zur allgemeinen Benutzung bekannt zu machen. Dadurch würden wir, vor Mißgriffen geſichert, um ſo ſchneller und freudiger an die Verbreitung der Schriften gehen können. Es müßte ſodann jeder Paſtor — und unter allen Verhältniſſen läßt ſich das gewiß ermöglichen — einen kleinen Vorrath guter Tractate im Hauſe haben, um die mannichfachen ſich ihm darbietenden Gelegenheiten zu benutzen, ſie zur Arbeit auszuſenden. An den Krankenbetten, in den Trauerhäuſern wird ja gern ein Wort des Troſtes angenommen. Die Kinder bringen das kleine Büchlein, das ſie vom Paſtor erhalten, mit Jubel nach Hauſe; ſie leſen es gern, und ihre Eltern hören willig aus ihrem Munde, was ſie ſonſt zurückweiſen würden. Bei den Anmeldungen zum heiligen Abendmahle, bei den Anmeldungen zum Aufgebote iſt ſolche Gelegenheit geboten, durch eine Gabe paſſender Schriften das Wort Gottes den Einzelnen nahe zu bringen. Den Confirmanden eine gute Mitgabe auf den neuen Lebensweg zu geben, wird einem Jeden wünſchenswerth ſein.

Um neben den kleinen nun auch größere chriſtliche Schriften zu verbreiten, müſſen überall Volksbibliotheken gegründet werden. Solche müſſen 1. Predigtbücher für ſolche, welche nicht zur Kirche kommen können, 2. Schriften über die wichtigſten Gegenſtände des chriſtlichen Glaubens und Lebens, 3. gute aſcetiſche Schriften, 4. Troſt- und Krankenbücher, 5. Schriften, welche zur Erläuterung der heiligen

Schrift dienen, wie solche der Calwer Verlagsverein darbietet, 6. kirchengeschichtliche Schriften, 7. Missionsschriften, 8. Vaterländische Geschichte, besonders in Biographieen, 9. gute Reise- und Länderbeschreibungen, 10. Erzählungen, welche das Volksleben mit dem Worte Gottes beleuchten und 11. Kinderschriften enthalten. Es fehlt im Volke nicht an der Lust zum Lesen und ebensowenig besonders den Aermeren an Zeit, welche an den langen Winterabenden gern ein interessantes Buch einander vorlesen. Um die Mittel zur Anlage einer solchen Bibliothek zu gewinnen, muß die Gemeinde zu freiwilligen Beiträgen oder die Hülfe des Kirchen-Patrons oder des Kirchenärars in Anspruch genommen werden. Bei geringeren Mitteln müssen drei oder vier Gemeinden zusammentreten, deren Bibliotheken dann alljährlich umgetauscht werden, so daß ohne großen Kostenaufwand mehrere Jahre immer neue Sachen geboten werden können. Um die Bücher auch den Aermsten zugänglich zu machen, ist es wünschenswerth, daß sie unentgeltlich ausgeliehen werden.

Einen größeren Einfluß gewinnen indessen noch die von den Vereinen dargebotenen Schriften, wenn sie von dem Volke gekauft werden. Weil nun der Pastor den Verkauf solcher Schriften nicht gut selbst betreiben kann, so muß er die Colportage auf alle Weise zu fördern suchen. Noch ist die Colportage bei uns viel zu sehr vereinzelt und ungeordnet; aber wir wissen, welche Bedeutung sie in Frankreich und England erhalten hat, und so dürfen auch wir nicht ruhig zusehen, wie die verschiedenen Secten ihre kirchenfeindlichen Schriften massenweise unter das Volk bringen, und wie die Boten von Winkel-Buchhandlungen fortwährend die verderblichsten Bücher und Bilder verbreiten. Es wäre deshalb höchst wünschenswerth, wenn in jeder Ephorie ein Depot guter christlicher Schriften angelegt und ein geeigneter Mann gewonnen würde, der mit seinen Tractaten und Büchern von Ort zu Ort umherzöge und unter Aufsicht und Mithülfe der Geistlichen dieselben ausböte. Durch die daraus erwachsenden Kosten dürfen wir uns nicht abschrecken lassen, da dieselben, wenn nur die Colportage in rechter Weise geordnet wird, höchst unbedeutend sind. Als Beweis hiefür kann ich mittheilen, daß unser Thüringischer Schriften-Verein, dem ich seit Jahren vorstehe, mit einem Capitale von nur 10 Thalern seine Wirksamkeit begonnen hat und doch in dieser Zeit 51,963 Bogen Tractate, 15,600 biblische Bilder und Bilderbücher, 61,726 Kinderschriften, 1500 Missionsschriften und Bilderbücher und für 1143 Thaler größere Schriften des norddeutschen und des Calwer Vereins verbreitet hat.

Wegen schon vorgerückter Zeit konnte dieser so wichtige Gegenstand leider nicht eingehender besprochen werden; doch wurde der Antrag des Referenten, eine Commission zu ernennen, um die besten Tractate und Schriften auszusondern und passende Bücher zu einer Volksbibliothek zusammen zu stellen, einstimmig angenommen und auf Vorschlag des Vorsitzenden die Pastoren Zachariae und Sickel damit beauftragt.

Nachdem der Vorsitzende noch mitgetheilt hatte, daß die nächste Frühjahrsversammlung am Montag und Dienstag in der vollen Woche nach Pfingsten Statt finden werde und für dieselbe folgende Themata zur Besprechung ausgewählt wären: 1. Ueber Bibel- und Missionsstunden, 2. Ueber Wort und Sacrament, 3. Ueber Kirchenzucht, mit besonderer Berücksichtigung der Verfügung des Königlichen Consistoriums, wurde die Versammlung mit dem Gesange des Liedes: „Ach bleib mit deiner Gnade" geschlossen.

Die Weltanſchauung unter den Modernen.

Der Pfarrer Lang bei S. Gallen hat in ſeinem Blatt: „Zeitſtimmen“ Nr. 18 ff. die Weltanſchauung des Mittelalters, dann die orthodox-proteſtantiſche und endlich die moderne in ihrem Gegenſatze zu dieſen beiden gezeichnet, und am Schluſſe verſpricht er noch, die Uebereinſtimmung der letzteren mit den früheren nachzuweiſen. Seine Aufgabe iſt eine durchaus berechtigte und von dem Standpunkt aus, auf den er ſich geſtellt, wohl gelungen. Auch über die Schärfe ſeiner Kritik darf keine Klage erhoben werden, denn, wie in Geldſachen, ſo hört in der Kritik alle Gemüthlichkeit auf. Leider macht auch unſere heutige theologiſche Welt immer noch wenig Anſtalt, ſich über das viele Unhaltbare in ihren Anſchauungen klar zu werden und dieſes Unhaltbare entſchieden aufzugeben. Auf der andern Seite wieder mußten die Anhänger der modernen Weltanſchauung es auch ihrerſeits fühlen und zugeben, daß dieſe, eben weil ſie eine moderne iſt, nicht diejenige ſein kann, bei der der menſchliche Geiſt volle Beruhigung finden wird. Moderne Weltanſchauung erinnert ſo fatal an Mode. Daß dieſe ſich von den unhaltbaren Auffaſſungen des Chriſtenthums entſchieden losſagt, kann nur gebilligt werden; nur müßte dabei die Einſicht nicht fehlen, daß doch das Chriſtenthum eins und die Auffaſſung desſelben ein anderes iſt und daß es oberhalb jener Auffaſſungen des Chriſtenthums eine wahre und nicht mehr zu beſeitigende Auffaſſung desſelben geben muß, die freilich zu keiner Zeit als vollkommen erreicht und entwickelt betrachtet werden kann, und daß es daher unſere Pflicht iſt, nicht bei der modernen ſtehen zu bleiben, ſondern ſchon von heute an über ſie hinaus und der einen bleibenden entgegen zu ſtreben. Auch würde es einen wohlthuenden Eindruck machen, wenn wir ſähen, daß die Repräſentanten der modernen Weltanſchauung den grellen Widerſpruch fühlten, der zwiſchen ihr und dem ewigen Chriſtenthum, wie dieſes ſeinem innerſten Weſen nach wohl ſein muß, beſteht und wenn dieſer Widerſpruch ihnen zu einem Stachel würde, der ſie immer vorwärts, dem Standpunkt der Verſöhnung entgegen, triebe. Der Dienſt der Wahrheit kennt keine Ferien und er geſtattet gleich wenig, auf dem Standpunkt der modernen Weltanſchauung als auf dem der ſogenannten orthodoxen des Proteſtantismus vom 16. und 17. Jahrhundert ſtehen zu bleiben.

Was nun der modernen Weltanſchauung fehlt und was ſie, und zwar, wie es ſich von ſelbſt verſteht, in verklärter Geſtalt und von Einſeitigkeiten befreit, wieder zu erringen hat, iſt, unſerer Anſicht nach, erſtens die Ueberzeugung von der Perſönlichkeit Gottes, zweitens die Einſicht in die Abnormität des menſchlichen Entwickelungsganges, drittens die Ueberzeugung von der Gottmenſchlichkeit des Erlöſers und viertens die von der Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung in der Schrift. Gereicht es den Repräſentanten des ſogenannten orthodoxen Proteſtantismus zu einem ſchweren Vorwurf, daß ſie ihre Weltanſchauung, deren Gebrechen z. B. Lang ſo evident aufgedeckt hat, nicht gegen eine haltbarere vertauſchen, ſo gereicht es auch den Repräſentanten der modernen zu keinem geringen Vorwurf, wenn ſie nicht einſehen wollen, wie viel auch ihnen noch fehlt und nicht fühlen, welch einen Riß ihre Weltanſchauung durch den menſchlichen Geiſt, naturaliter christiana, macht. Betrachten wir denn dieſe vier Poſtulate, welche diejenige Weltanſchauung aufſtellt, der die heute moderne früher oder ſpäter den Platz räumen wird, beſonders.

1. Die Perſönlichkeit Gottes. Wir wollen doch alle eine haltbare

Weltanſchauung, und nur eine haltbare kann eine genügende ſein. Genügend kann aber nur die ſein, die dem Menſchen das innige Verhältniß zu Gott, worin die Religion beſteht, nicht unmöglich macht ſondern rechtfertigt und der Religion die Möglichkeit einer immer reichern Entfaltung gewährt. Eine, die das nicht vermag, kann ſich nicht lange halten. Religion iſt perſönliche Beziehung, die ebenſogut einen perſönlichen unendlichen, als perſönlichen endlichen (limitirten) Geiſt vorausſetzt. So wie auf dem einen Pol der Menſch ein perſönliches Weſen ſein muß um Religion haben zu können, alſo muß es auch auf dem andern einen perſönlichen Gott geben, wenn die Beziehung, die mit dem Wort Religion bezeichnet wird, möglich ſein ſoll. Darüber iſt ſich aber die moderne Weltanſchauung nicht klar geworden. Sie iſt zu ſehr von dem Gefühl deſſen, was ſie errungen, berauſcht, um einzuſehen, was ihr fehlt und hat noch zu ſehr ihre Luſt an der Negation, um ſich ihren poſitiven Gehalt recht zu entwickeln.

Ein neuer Anlauf aber zur richtigen Conſtruction des Begriffes Gottes wird uns ſicherlich zur Perſönlichkeit Gottes zurückführen. Die Entſcheidung liegt in der Frage: Hat die Welt in ihrer Fortentwickelung Gott aus ſich, oder hat Gott, vermöge einer immanenten Nothwendigkeit ſeiner Natur, die Welt aus ſich herausgeboren? Die Entſcheidung dieſer Frage kann nicht zweifelhaft ſein. Jene Nothwendigkeit in Gott iſt aber das gottgegebene allgemeine Grundgeſetz alles Lebens, das Geſetz der Gegenſätzlichkeit. Zufolge deſſen dirimirt ſich das Eine Abſolute in Gott und Welt und tritt Gott in die Endlichkeit ein, die Welt ſchaffend, erhaltend, fortentwickelnd. Gott iſt der Welt immanent, aber er geht nicht auf in die Welt, ſondern der Unendliche in die Endlichkeit ein ohne darum aufzuhören ſelbſt zu ſein.

Die Idee der Wahrheit, um nur von ihr zu reden, iſt kein bloßer menſchlicher Gedanke, ſondern wir erkennen ſie philoſophiſch, d. h. ſpeculativ erfahrungsmäßig als einen in der Welt objectiv daſeienden Gedanken. Dieſe objectiv vorhandene Wahrheit kann aber nur dann da ſein, wenn ein Gott iſt, der ſie, d. h. die Angemeſſenheit ſeiner Schöpfung zu ſeinem Weſen, gedacht. Ueberall iſt die Welt der Ausdruck des göttlichen Weltgedankens; ein Gott aber, der die Welt gedacht, iſt ein perſönlicher Gott. Gedacht wird nur, wo eine Perſon iſt.

Noch mehr: der Speculation wird, wenn ſie den rechten neuen Anlauf macht, beſchieden ſein, einen Schatz zu heben, der ihr bis jetzt fehlte, weil ſie in unrühmlicher Gleichgültigkeit die Augen gegen ihn verſchloß. Nämlich, ein neuer Anlauf zur Conſtruction des Gottesbegriffes wird zu der Erkenntniß führen, daß der abſolute Geiſt auch die abſolute Liebe iſt, d. h. daß die unendliche Fülle der Kraft und des Lebens, ohne welche wir uns die Gottheit nicht denken können, zu einem Ueberfließen ſeines Weſens über ſich ſelbſt, zu einem ſich ſelbſt wiederfinden wollen im Andern, führt. Sie wird auf eine göttliche Nothwendigkeit kommen, die da macht, daß Gott ſeiner Liebe, zuerſt ewig her im Sohne einen unendlichen Gegenſtand, dann aber zeitlich unendlich viele endliche Gegenſtände derſelben giebt. Hiermit iſt zugleich dem Weſen des endlichen Geiſtes der Zug gegeben, ſeinem Urquell entgegen zu ſtreben und in der Erſcheinung immer mehr das zu werden, als was er in dem göttlichen Weltgedanken geſetzt iſt. Mithin iſt nicht ſchon dann die Religion möglich, wenn wir einen perſönlichen Gott, ſondern erſt wenn wir einen Gott haben, der die Liebe iſt, und eine Weltanſchauung, welche die Möglichkeit eines ſo weſentlichen Ausdruckes des Lebens, als die Religion, nicht nachweiſen kann, iſt eben nur eine moderne, die aber mit der zu erringenden ewigen in einem entſchiedenen Widerſpruche ſteht.

2. Die Abnormität des menſchlichen Entwickelungsganges. Wenn es einen perſönlichen Gott giebt, ſo hat der göttliche Weltgedanke den Entwickelungsgang vorgezeichnet, den der Menſch nehmen mußte, wollte er ſeiner gottgegebenen Natur treu bleiben. Als frei konnte aber der Menſch dieſen Weg auch nicht einhalten, und daß dieſe Möglichkeit des Irrens zu einer Wirklichkeit geworden, iſt eine geſchichtliche Thatſache. Daß wir aber, ſogar auf der Höhe der modernen Weltanſchauung, die Abkehr des Menſchen von Gott nicht einſehen und eingeſtehen wollen, mag als ein weiterer Beweis dieſer Thatſache geiten. Nicht immer wird ſich aber das Denken dieſer Einſicht verſchließen, und einſt wird es den Widerſpruch anerkennen, der zwiſchen dem Entwickelungsgange unſeres Geſchlechts und dem Weltgedanken eines heiligen Gottes factiſch eingetreten iſt. Damit iſt aber auch die Nothwendigkeit gegeben, daß Gott, iſt er die abſolute Liebe, dieſen Widerſpruch nicht fortbeſtehen laſſen kann, ſondern zu der Aufhebung desſelben Anſtalt treffen muß. Dann wird ſich auch ergeben, daß die Aufhebung dieſes Widerſpruches, dieſe *κατάστασις πάντων*, die durch Chriſtus geſchichtlich eingetreten iſt, kein Werk iſt, das von einem Menſchen hervorgebracht werden kann, ſondern erſt

3. durch die Menſchwerdung Gottes in Jeſu möglich geworden iſt. Bald muß die Philoſophie zu der Einſicht gelangen, daß eine haltbare Weltanſchauung erſt dann möglich wird, wenn ſie dahin kommt, das Leben des endlichen Geiſtes in ſeinem Zuſammenhange mit der Gottheit, die es trägt, aufzufaſſen. Dieſer Zuſammenhang iſt aber durch die factiſche Abkehr der Menſchheit von Gott unterbrochen, und da wird die Philoſophie einen neuen Anlauf nehmen müſſen, die ebenfalls factiſch eingetretene Wiederherſtellung dieſes Zuſammenhanges durch Chriſtus ſpeculativ zu begreifen. Unter dieſen Vorausſetzungen wird ſie nicht umhin können, ein eben ſolches Eintreten Gottes in das Reich der Freiheit zu ſetzen, wie das Eintreten des Schöpfers in die von ihm zuvor hervorgebrachte Materie iſt, die dadurch zu einem Organismus phyſiſcher Kräfte, zur Natur, wird. Um ſeiner Liebe auch in der Endlichkeit einen Gegenſtand zu geben, ſetzt Gott den endlichen Geiſt aus ſich heraus, der daher als Geiſt aus Gottes Geiſt ewig und ewig perſönlich iſt. Außer dieſem immerwährenden Eintreten Gottes in die Endlichkeit muß aber die Speculation einmal dahin kommen, ein einmaliges, beſonderes Eintreten Gottes in die Welt der Freiheit zu ſetzen, um die Abnormität derſelben zu rectificiren. Dieſes würde als ein Wunder erſcheinen, ein Begriff, den die Speculation immer abweiſen muß, gehörte nicht die Willkür nothwendig zum Begriff des Wunders, während die Menſchwerdung als etwas erſcheint, das, wenn auch bedingungsweiſe, in dem göttlichen Rathſchluß, dem Weltgedanken, geſetzt iſt. Die Zurückführung einer abnorm gewordenen Welt auf den göttlichen Weltgedanken kann kein Wunder ſein. Daraus ergiebt ſich die ſpeculative Nothwendigkeit der Einwirkung Gottes auf die Menſchheit, welche den abnormen Entwickelungsgang rectificiren und die verlorene Gottesgemeinſchaft wieder herſtellen ſoll, d. h. der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus. Dieſe ergiebt ſich ſchon erfahrungsmäßig daraus, daß dieſe von Chriſtus bewirkte Wiederherſtellung und Rectification, im Gegenſatz zu der Vergänglichkeit aller menſchlichen Werke, ſich als eine bleibende und wachſende Größe erweiſt, die daher keinen bloßen Menſchen zum Urheber haben kann. Endlich iſt das Leben eines gefallenen Geſchlechts ohne Erlöſer ein Widerſpruch. Auf eigene Hand, von Gott abgekehrt und dadurch, ſo viel an ihm iſt, von Gott geſchieden iſt der Menſch nicht nur ſchwach zum Guten und unfähig zu ſein, was er vor Gott ſein ſoll, ſondern geradezu ein Unding, ſo wie das

Ende im Raume ein Unding wäre, wenn sie sich von der Sonne abkehrte und, anstatt den ihr vorgezeichneten Weg, ihren eigenen ginge. Und nur die wiederhergestellte Gottesgemeinschaft öffnet dem Menschen die Quelle einer Kraft, ohne die sein Leben undenkbar bleibt, die er aber nicht aus sich selbst schöpfen kann. — Eine Folge der Menschwerdung ist aber

4. die Offenbarung Gottes durch die Schrift. Die Einsicht in die Nothwendigkeit derselben wird der Speculation in ihrem Fortgange nicht entgehen. Gott konnte nicht in die Menschheit eintreten, ohne ihr die Wahrheit des Heils zu offenbaren, welche sie, einmal von Gott abgekommen, nicht aus sich selbst schöpfen und die kein Weiterschreiten auf der Bahn der abnormen Entwickelung ihr geben konnte. Diese Belehrung von Gott kann nur als unveränderliche Wahrheit gedacht werden, womit aber weder die zeitliche Form, noch selbst eine starke Legirung derselben von der Individualität dessen, der ihr zum Organ dient, ausgeschlossen ist. Aber nicht bloß was Christus lehrte, sondern seine Erscheinung überhaupt war Offenbarung. Von beiden wurden die Menschen ergriffen, und weil insofern die Verfasser der Schriften des Neuen Testaments von Christus ergriffen waren, konnten sie Christi Wort und Erscheinung recht auffassen. Aber auch diese rechte Auffassung war keine für alle Zeiten fix und fertig ausgeprägte Wahrheit, sondern sie bedurfte einer immer weitern Entwickelung in dem Christengemüth. Lessing hatte Recht, wenn er in seinem bekannten Gleichniß sich die Offenbarung der ganzen absoluten Wahrheit, die er sich doch nicht hätte aneignen können, verbat und sich mit dem bescheidenen Maß von Wahrheit, die er selbst fände, begnügen wollte. Nicht auf einmal konnte Gott den Menschen die ganze ewige Wahrheit als ein vom Anfang an in Erz eingegrabenes Zwölftafelgesetz geben, sondern nur insofern als sie durch den Geist Christi neugeboren wurden, waren sie fähig, die ihnen in der Schrift gegebenen Elemente der ewigen Wahrheit nach und nach aufzufassen und in sich weiter zu entwickeln. Die Schrift ist die eine Erscheinungsweise des bei uns alle Tage bis an der Welt Ende gegenwärtigen Christus. So wie seine persönliche Erscheinung erst in den Sumpf der Menschheit neues Leben brachte, so sollte die Schrift oder, genauer, der in der Schrift gegenwärtige Christus das Ferment sein, welches dieses Leben erhielt und immer weiter entwickelte. Der Mensch sollte die göttliche Wahrheit zu seiner Wahrheit machen, den Weg des Heils selbst erkennen um ihn selbst gehen zu können, und in demselben Maße als er auf ihm immer weiter fortschritt, sollte er ihn auch immer mehr erkennen. Die Offenbarung wirkt wie der elektrische Multiplicator. Die erkannte Wahrheit wächst indem wir sie erleben, und je mehr unser Leben zu einer Wahrheit wird, erkennen wir auch die Wahrheit.

Also denken wir uns den Entwickelungsgang, den die Speculation über die gegenwärtig moderne Weltanschauung hinaus zu gehen hat. Auch wird die Menschheit nie die Idee der Persönlichkeit Gottes und die einer Offenbarung durch die Schrift aufgeben. Und je näher die Idee eines heiligen Gottes dem Menschenherzen tritt, desto unerträglicher wird ihm die Annahme sein, ihr historischer Entwickelungsgang sei ein gottgedachter und gottgewollter. Am lebendigsten aber hat die Idee eines Gottmenschen die ganze christliche Menschheit durchdrungen und diese wird sie sich auch nie nehmen lassen. Hier findet der Hegelsche Spruch: Was ist, das ist vernünftig und was vernünftig ist, das ist, seine Anwendung. Die Anerkennung der Gottheit Christi ist eine That der Christenheit selbst, und wäre sie ein Wahn, so hätte kein Vordenken und Vorglauben ihr diese Anerkennung

verſchafft. Das impoſante Factum einer ſolchen Anerkennung darf die Speculation nicht unbeachtet laſſen, wenn es ihr gelingen ſoll, eine Weltanſchauung auszubilden, die in den Tiefen der menſchlichen Natur einen Wiederhall finden ſoll.

Moskau. Dr. Sederholm.

Aphorismen.

Das Leben der Seele, wie das Leben der Kirche, iſt einer Symphonie ähnlich. In der Symphonie laufen die Tonreihen zwar neben und mit einander dahin, aber bald zieht dieſe Stimme die Aufmerkſamkeit vor allen andern auf ſich, bald jene, während die andern nicht ſchweigen, aber doch für eine Weile zurücktreten. So ſind die Aufgaben des chriſtlichen Lebens für den Einzelnen, wie für Gemeinſchaften fortlaufende, alte, nur unmerklich modificirte, aber jede neue Zeit ſtellt unter dieſen Aufgaben eine in den Vordergrund und fordert die Chriſten auf, ſich über dieſe beſtimmte Frage zu verſtändigen, als über die dringendſte, und die beſtimmten Bedürfniſſe zu befriedigen, die aus der beſonderen Zeitlage heraus als die nächſten empfunden werden. Wie aber die chriſtlichen Elemente des Lebens ſich von den übrigen nicht ſcheiden laſſen, ſo erfordert die Verſtändigung über die laufenden Aufgaben und Bedürfniſſe des Chriſten und der Kirche eine fortgehende Rückſicht auf die ganze Zeit mit ihren mancherlei Beſtrebungen und Zuſtänden.

Welch ein Unterſchied in geiſtiger Bildung beſteht doch z. B. zwiſchen einem Volk, das ſo eben erſt in die Bahn chriſtlicher Cultur eingetreten iſt und zwiſchen einem ſolchen, das ſchon eine lange Geſchichte chriſtlicher Bildung zurückgelegt hat! Wie iſt jenes, auch wo in den Formen ſeines Denkens und Empfindens der neue Gehalt noch nicht in adäquate Formen gefaßt iſt, ſo friſch, direct auf die Sache gerichtet, und dagegen wie viel Formelweſen und Phraſenwerk durchzieht unſre heutige altgewordene chriſtliche Bildung. Man hat es der franzöſiſchen Sprache nachgeſagt, es ſeien in ihr ſo viele fertige Redensarten zu beliebigem Gebrauche ausgeſtaltet, daß ein noch ſo geiſtloſer Kopf mit ihrer Hülfe eine gute Weile als tiefſinnig erſcheinen könne. Das iſt der franzöſiſchen Sprache nicht eigenthümlich, ſie hat dieſe Verzerrung nur eher erreicht, als andere. Jetzt hört man dieſelben Klagen aus England und bei uns iſt daſſelbe Symptom einer Verwilderung und Corruption der Sprache aus Ueberkultur und Unnatur jedem ernſten Beobachter zugänglich. Die Phraſe herrſcht weit und breit, auch auf den kirchlichen Gebieten der Literatur und Rede. In den reichen Schatz der frommen Sprache, die einſt aus den tiefſten Empfindungen unſerer Vorfahren heraus geſchaffen wurde, greift dann wohl gedankenlos und mechaniſch der halb- oder ganz weltliche Mann unſerer Tage, der nun einmal berufsmäßig von Zeit zu Zeit die Kanzel beſteigen muß. Im Anfang iſt er ſich wohl noch bewußt, daß die Worte und Gedanken, die er ausſpricht, ihm ſelbſt Mahnungen ſind, doch nicht ſeinerſeits hinter dem Inhalt zurückzubleiben, den ſie urſprünglich enthalten, ſich wenigſtens auszuſtrecken nach demſelben Ziele göttlichen Lebens, das er mit Hülfe der kirchlichen Ausdrücke denen vorhält, die ſeinem Worte zuhören. Aber es liegt in der Natur der mißhandelten Seelenvermögen, daß ſie ſich gegen den Unterſchied zwiſchen dem vollen Sinn der Worte und der flüchtigen phraſenhaften Anwendung derſelben mehr und mehr abſtumpfen und daß ſo endlich der Menſch dahin geht in mechaniſcher, gewohnheitsmäßiger Aushöhlung des Edelſten durch gedankenloſen Gebrauch, indem ſein wahrhaftes Leben anderswo liegt. Es iſt eine beſondere Bewahrung, wenn die fort-

gehende Entfremdung des Lebens, das er wirklich führt, von dem Scheinleben, das ſich in ſeinen Formeln noch reflectirt, nicht ſo groß wird, daß die unbewußte Divergenz zu einer bewußten Heuchelei ſich geſtaltet.

Unſere Meinung darf nicht dahin mißverſtanden werden, als dürfte Keiner ein Wort gebrauchen, deſſen reicher Gehalt in dem Augenblicke der Anwendung der Seele nicht ganz gegenwärtig wäre. Es wird im Gegentheil gerade im Bereich der tiefſten Begriffe immer ein gewiſſes Aufſtreben der Seele zu der Fülle des Ausdrucks den ſie erwählt hat, vorhanden ſein. Aber dieſes bewußte Aufſtreben darf eben nicht fehlen, und nur ſo lange es da iſt und alſo der defectus gefühlt und zu vermindern geſucht wird, bleibt die Verſchiedenheit von reifem Wort und unreiferem Leben eine erträgliche, nur ſo lange gilt es, daß das Wort, insbeſondere das heilige Wort, welches man in den Mund nimmt, den lahmen Menſchengeiſt emporträgt, über die Schranken hinaus, die uns in unſerer ſo und ſo weit entwickelten, allenthalben bedingten Perſönlichkeit ſo oft beengen.

Auch iſt es nicht die Meinung, daß auf andern Gebieten der Rede die innere Wahrhaftigkeit überall gefunden werde, die ſo eben auf dem der kirchlichen als öfters nicht vorhanden bezeichnet wurde. Wie viel Heuchleriſches tritt uns nicht in der politiſchen Phraſeologie entgegen! Ja es ſcheint, daß das Verſucheriſche auf dem geiſtlichen Gebiete in unſern Tagen in dieſer Beziehung abnimmt. Es ſind zum Glücke die äußern Triebfedern etwas erſchlafft, welche weichere Naturen zur bloßen Nachahmung der Frömmigkeit veranlaßten. Ja, eine rückſchlägliche Bewegung hat ſich, wie immer in ſolchem Falle, gezeigt, aber ſie muß an einem gewiſſen Punkte ſtille ſtehen bleiben und die alten Zuſtände müſſen ſich im Ganzen bei allem Wechſel in den Perſonen minder einſtellen, ſo lange die Menſchen ihre alte Natur behalten und ſo lange wir die Kirche mit dem Staate in die enge Verbindung ſetzen in der ſie zu ihm ſteht.

Wozu auch wäre es nöthig, daß wir unſere Klage auf die kirchlich handelnden Perſonen beſchränkten, die uns ja nur den Ausgangspunkt unſerer Betrachtung liefern ſollten. Die höhern Stände, die leſenden Stände leiden alle an demſelben Uebel, wenn man auf die Wurzel desſelben achtet, und dieſe iſt doch keine andere, als der Mangel an Selbſtbeſinnung, das Doppelleben in uns, vermöge welches neben einem dürftigen, vernachläſſigten wirklichen Ich ohne Fähigkeit der Selbſtverleugnung und wahren Liebe ein buntes Aggregat von allerlei ſchönen phantaſtiſchen Vorſtellungen und Gedanken in unſerer Seele durch Lectüre entſtanden iſt, das ſich öfters an die Stelle des Ich ſetzen will, das auch gerührt werden kann, das kritiſche Urtheile abgiebt, das ſympathetiſch und abſtoßend afficirt wird, während der innere Menſch, wenn er ſich genau fragte, oft die gerade entgegengeſetzte Empfindung in ſich bewegen würde.

Wenn man auch mit ſolchen Worten mehr das Uebel unſerer populär literariſchen Bildung zeigen, als die Heilung des Schadens anzeigen kann: iſt nicht das Erſtere wie das Nächſte, ſo das Wichtigſte? Und doch liegt auch in allen, an das Gewiſſen ſchlagenden Worten zugleich eine Anleitung zum Beſſermachen, wenn man nur einen ernſtlichen Willen dazu hat.

Eine kräftige Bewahrung vor der genießlichen Träumerei des Geiſtes wird immer in der hingebenden Arbeit für das Ganze einer Gemeinſchaft gegeben ſein. Wie früh kann da nicht ſchon die Familie in die Bildung des anfangenden Willens heilſam eintreten? Wie verantwortungsvoll iſt es, wenn der Vater und die Mutter durch Berufsleben und geſellige Zerſtreuung die Kinder andern Händen zu überlaſſen getrieben werden, die, mögen ſie auch in ihrer Art treu ſein, doch nicht der

Kraftübung des Kindes die Stetigkeit und den sittlichen Werth geben können, der nöthig und ihnen selbst leichter zu gewinnen wäre. Begreiflich ist es, warum die tiefer blickenden Pädagogen damit nicht einverstanden sind, daß die Schule in unsern Tagen die Jugend so viel beschäftigt, daß sie dem Hause wie die Zeit, so auch das Gefühl der Pflicht nimmt, ihre Glieder auch während des Schullebens in die elterliche, von Gott als unveräußerlich geordnete Zucht zu stellen. Ebenso kann es nur natürlich erscheinen, daß dieselben Pädagogen (ich nenne vor Allen Schulrath Dr. Scheibert) wenn die Hypertrophie der Schulzeit nicht auf das Rechte zurückgeführt werden kann, dafür desto mehr ein Schulleben, eine eigene, von gegenseitigen sittlichen Beziehungen der Schüler durchzogene Schulsphäre, verlangen. Aber da merkt man erst recht, daß sich das natürlich geordnete Leben nicht durch die Kunst ersetzen läßt. Im Großen und Ganzen wird das Einzige was sich thun läßt, in dem rechten Unterricht gefunden werden. Durch die eigene Stille der Seele, geschützt durch eine unzweifelhafte Disciplin, die Schüler zum Hören anzuleiten, das Wissen mit den sittlichen Regungen in Verbindung zu erhalten und von dem bloß Ostensibien zu entfernen, ein tüchtiges, exactes Können bis zum freudigen aber wirklichen Arbeiten hin zu erzielen — das möchten die formalen Gesichtspunkte sein, zu deren Verwirklichung in den realen Verhältnissen der Schule die Handhaben gegeben sind, so lange sie christliche Schulen bleiben, und die Lehrer an ihnen wenigstens die Ehrfurcht vor dem Heiligthum des Christenthums sich erhalten, die übrigens mehr bei ihnen gefunden wird, als vor Zeiten.

Warum kommt man in unsern Tagen so leicht aus andern Erwägungen wieder auf die Jugenderziehung zurück? Es liegt doch zum großen Theil in der Ahnung, daß wir seit Decennien schon in einer Periode des Liberalismus leben, wenn das Wort in diesem Sinne gestattet ist zu brauchen. Ich meine dieß, daß die alten Ordnungen, welche das Leben des Einzelnen weit über das nothwendige Gesetz hinaus beherrschten, die Zunft- und Gilden-Ordnung, die polizeiliche Fürsorge in Handel und Wandel, in der Presse ꝛc. allmählich als solche ihren Boden verloren haben und zum größten Theil beseitigt worden sind. Bei dieser Lage der Sache aber erscheint es als das Nothwendigste, die innere Freiheit des Menschen so zu bilden, daß sich der Mangel an äußerer obrigkeitlicher Anordnung des einzelnen Schönen und Zweckmäßigen nicht nur ertragen läßt, sondern auch als ein Gewinn erscheint. Und wo sollte dies füglicher erstrebt werden, als in der Zucht des Hauses und der Schule? Ist da der Sinn geweckt nicht nur für die Arbeit, sondern auch für gemeinsame hingebende Arbeit, die noch ganz andere Freude macht, als der gemeinsame Genuß, der als solcher gesucht wird, dann werden auch aufs Neue im socialen Leben an der Stelle abgenutzter Einrichtungen neue sittliche Ganze entstehen, die unsern heutigen Bedürfnissen entsprechen. Dann wird nicht lange mehr der Rechtsstaat mit seiner abstracten Gleichmacherei das Leben veröden[1]). Die neue Wissenschaft, welche man Socialistik nennen will, kann der bessern Anschauung wohl einen Ausdruck in der Literatur geben, aber sie vermag darum noch lange nicht, die Wirklichkeit des Geschauten zu erzeugen; der Wille ist es worin das Heil liegt, nicht das

[1]) „Die große Macht der Gesellschaft sinkt auf ein Minimum herab, sobald man mit den Linien des Rechtsstaates in sie hineinfährt. Der Rechtsstaat ist das Zwing-Uri der Gesellschaft; eine wahre Verfassung ist nicht ein juridisches, sondern ein social politisches Product. Der Weltschmerz des 19. Jahrhunderts ist nicht etwa eine individuelle, es ist eine sociale Krankheit, die nothwendige Erscheinung einer Welt, welche selber durch staatsmännische Quacksalber krank geworden ist. Mit dem bloßen Rechtsstaate werdet Ihr die Heilung der Schäden nie erlangen." W. Kiefelbach. Deutsche Vierteljahrsschrift. 1860. I.

Wiſſen. Und dieſer Wille iſt durch Uebungen, die ihm eigen ſind, zur Charakterſtärke des Guten zu erziehen. Dieſe Einſicht liegt zum Theil ſchattenhaft, aber unverkennbar allen den Richtungen zu Grunde, welche eine Fürſorge für die öffentliche Erziehung als beſonders in unſern Tagen hochwichtig bezeichnen.

Wir müſſen ihnen zuſtimmen, obwohl eingedenk, daß die Schule und die Erziehung keine iſolirten Inſtitutionen und Thätigkeiten ſind, und daß ſie, wenn es gut ſteht, immer doch nur ſo gut ſein können, als die Factoren, welche ſich in der großen Geſellſchaft zu dem beſondern Geſchäfte der Bildung entſchließen, und dieſe Perſonen ſind ja eben in der Geſellſchaft ſelbſt und tragen ihre Signatur.

Ja wir kommen theoretiſch aus dem Zirkel dieſer Vorſtellungen nicht heraus, aber ſein Vorhandenſein ſtört uns praktiſch nicht. Wir ſetzen in dem Leben überall freudig unſere beſten Beſtrebungen da ein, wohin uns Gott geſtellt hat und harren und arbeiten in Geduld, wenn wir auch wiſſen, daß im Organismus des Wirklichen ſich die wichtigſten gleichzeitigen Vorgänge wechſelſeitig bedingen und nirgendwo ein reiner Anfang gegeben iſt[1]). Hbg.

Die Dogmatik der evangeliſch-reformirten Kirche, dargeſtellt und aus den Quellen belegt von Dr. Heinrich Heppe. Elberfeld. Friderichs 1861. S. 520. (Der zweite Band des Werks: Schriften zur reformirten Theologie.)

Angezeigt
von D. K. H. Sack.

Der um die Geſchichte der deutſch-reformirten Kirche und der altproteſtantiſchen Grundſätze der deutſchen Kirche vielfach verdiente Verfaſſer giebt in dieſem Werke eine ſehr dankenswerthe Darſtellung des dogmatiſchen Syſtems, wie es ſich durch die vorzüglichſten Theologen der geſammten reformirten Kirche im Laufe von faſt drei Jahrhunderten entwickelt und eine bedeutend übereinſtimmende Geſtalt gewonnen hat. Es iſt die Dogmatik der Theologen der reformirten Kirche, denn genau genommen giebt es nicht eine Dogmatik einer Kirche, ſondern nur innerhalb einer Kirche, da eine ſolche zwar für ihre Bekenntnißſchriften einzuſtehen hat (und auch das nur unter dem Vorbehalt der Berichtigung durch die richtiger verſtandene h. Schrift), aber nicht für die dogmatiſchen Entwickelungen ihrer Theologen. Hieraus folgt, daß der innerſte Geiſt einer Kirchengemeinſchaft ſich in dogmatiſchen Schriften doch nur nach der einen Seite, der begrifflichen, abſpiegelt, und daß man zum vollen Verſtändniß von jenem nur dann gelangen kann, wenn man andere Momente aus dem Gottesdienſte, der Sitte und dem Leben der Gemeinſchaft hinzunimmt, wodurch auch die dogmatiſchen Beſtimmungen erſt nach ihrem vollen Sinne und ihrer Richtung ganz verſtanden werden.

Das Werk von Dr. Heppe iſt eine in unſerer Zeit dringend gebotene Ergänzung ähnlicher Arbeiten über die lutheriſche Dogmatik, namentlich des Buches

---

[1]) „So iſt kein blühender Ackerbau möglich, ohne blühenden Gewerbfleiß aber auch umgekehrt, die Blüthe des letzten hat die des erſten zur Vorausſetzung. In allen ſolchen Fällen dreht ſich die Erklärung im Kreiſe herum, wenn wir nicht das Vorhandenſein eines organiſchen Lebens annehmen, von welchem jene einzelnen Thatſachen eben nur Aeußerungen ſind. Bei Thucydides wird immer ſo erklärt, A rührt her von B und B von A; mit Recht.“ Roſcher.

von Dr. Schmid in Erlangen. Es wird nicht nur denen zur wichtigen Belehrung dienen, welche ſich ihres Berufs wegen als Lehrer reformirter oder unirten Gemeinden mit den bisher entwickelten Vorſtellungen vertraut zu machen haben, ſondern Allen, denen es um gründliche Kenntniß der Geſchichte der Theologie zu thun iſt, und wird alſo die immer noch nicht ganz geringe Zahl ſolcher öffentlich Urtheilenden unentſchuldbar machen, welche, bei einer ſehr oberflächlichen Kenntniß reformirter Grundſätze und Vorſtellungen, eine Kluft zwiſchen beiden Kirchengemeinſchaften aufſtellen, welche theils niemals beſtanden hat, theils nur theologiſch und nicht kirchlich war. Aber auch denen, welche den Unterſchied zu gering anſchlagen, kann dieſes Werk nützlich werden. Wir dürfen aber nicht unterlaſſen ausdrücklich darauf hinzuweiſen, daß ein Buch dieſer Art das Studium der vorzüglichſten dogmatiſchen Werke als für ſich beſtehenden Ganzen keineswegs überflüſſig macht. Ja, wenn man es ſo anſehen und anwenden wollte, könnte es beinah ſchädlich wirken. Denn es leuchtet ein, daß der einheitliche theologiſche Geiſt, der ein Werk ſo großer Meiſter, wie z. B. Calvin, Urſinus, Olevian, Coccejus u. A., durchdringt, dieſes Ineinander von Prineip und Ausführung, von Gedanke und Stil, von Begriff und Gefühl, mit dem ganzen belebenden Eindrucke einer chriſtlich-wiſſenſchaftlichen Perſönlichkeit, nicht erſetzt werden kann durch eine noch ſo verſtändig und fleißig geordnete Sammlung von Quellen-Auszügen, wie ſie hier einer zuſammenfaſſenden Darſtellung der gemeinſamen Hauptgedanken beigegeben ſind. Unſere Zeit, beſonders die jüngere theologiſche Generation, bedarf beides, ruhiger, geſammelter Vertiefung in die älteren Hauptwerke, und Zuſammenfaſſung des Gemeinſamen ganzer Perioden; und nur, wenn Werke, wie das hier angezeigte, den Erfolg, zu dem Studium ganzer Bücher zu reizen, mit ſich bringen, ſind ſie wahrhaft nützlich; dies ſind ſie aber dann auch in viel höherem Grade als recenſirende Zeitſchriften es zu ſein vermögen, deren Beruf in der Hinweiſung auf neuere ſelbſtſtändige Werke beſteht, und die, ohne das zu bewirken, meiſt mehr zerſtreuen als bilden.

Die Einrichtung des Buchs iſt dieſe, daß der Verfaſſer den dogmatiſchen Stoff in achtundzwanzig locis darſtellt, und einem jeden Abſchnitte dann eine reiche Sammlung von Belagſtellen aus fünfundfunfzig dogmatiſchen Werken von Calvins institutio an bis auf Endemanns compendium theologiae dogmaticae v. J. 1782 beifügt. Daß die Reihe der Abſchnitte, de theologia naturali et revelata, de scriptura sacra bis de ecclesia und de glorificatione eine fortſchreitende, aufzählende, nicht wieder eine ſyſtematiſch gegliederte iſt, verdient Lob, da im anderen Falle der Verfaſſer wieder ein eigenes Syſtem oder das eines einzelnen älteren Dogmatikers würde gegeben haben. Die Reihenfolge iſt eben ſo natürlich, als die Auswahl der Beläge von reicher Gelehrſamkeit und großer Sorgfalt Zeugniß giebt. Als eine Eigenthümlichkeit, vielleicht als eine Eigenheit, die ſich nicht hinreichend rechtfertigen läßt, möchten wir das bezeichnen, daß der Verfaſſer ſchon in den Text ſeiner loci oft längere oder kürzere Auszüge aus den lateiniſch geſchriebenen Werken ſeiner Gewährsmänner einflicht. Uns dünkt, Alles dieſer Art gehörte nur unter die Belagſtellen, und die Auffaſſung, die der Verfaſſer ſelbſt von den dogmatiſchen Lehren geben zu können glaubte, würde an reinlicher Ueberſichtlichkeit gewonnen haben, wenn aller einzelnen Schriftſteller Aufſtellungen nicht in ſeinen eignen Text, ſondern in die Sammlung der Auszüge gekommen wären. Daß unter dieſen ſich denn auch deutſche Stellen aus des Verfaſſers Auffaſſung zum Zwecke des Verſtändniſſes und der Vergleichung der einzelnen Dogmatiker finden, erſcheint ganz zweckmäßig, und hier hat ſich Dr. Heppe ſeines Rechts nicht

nur mit Selbſtbegränzung bedient, ſondern mehrere dieſer dazwiſchen geworfenen Bemerkungen theilen den Gegenſtänden ein hiſtoriſch-literariſches Licht mit, welches der Beurtheilung zu Hülfe kommt.

Es kann nicht die Beſtimmung der Anzeige eines Werks von einem ſo reichen Inhalte und einem ſo großen Umfange, wie das gegenwärtige, ſein, auf den dogmatiſchen Gehalt und Werth der hier dargeſtellten Lehre oder Lehren ſelbſt ausführlich einzugehen, welches in der That nichts Geringeres ſein würde, als die Principien der reformirten Theologie und den Werth ihrer dogmatiſchen Entwickelungen, nach deren Ausbreitung in eine unendliche Fülle von Begriffen, Urtheilen, Vorausſetzungen und Ableitungen, ſelbſt einem Urtheile zu unterziehen, welches nur durch eine kritiſche Geſchichte der dogmatiſchen Literatur geleiſtet werden könnte, wie wir denn Werke von dieſer Art in neuerer Zeit erhalten haben. Unverwehrt wird es dagegen ſein, inſoweit auf den Inhalt des dargeſtellten Lehrſyſtems einzugehen, als dies zur Würdigung des Werthes dieſer mühſamen Zuſammenſtellung beiträgt. Da geben wir nun zunächſt Zeugniß von dem großartigen Eindrucke, den die altreformirte Dogmatik gewährt, theils gemeinſam mit der geſammten proteſtantiſchen Orthodoxie, theils mit einem eigenthümlichen Gepräge verbunden. Jenes Gemeinſame kündigt ſich jedem Unbefangenen, ſei er auch überwiegend ein Sohn neuerer Wiſſenſchaft, an in dem Ausgehen des Denkens vom Glauben an Gottes Offenbarung in Chriſtus, in der frommen und überzeugten Abhängigkeit von der heiligen Schrift, in dem Ringen nach einem Begriffe vom Mittler, der dem tiefen Gefühle ſeiner unendlichen Würde und ſeines Sündetilgenden Verdienſtes, in einer entſchloſſenen Verwerfung aller zerbrechlichen, werkheiligen und tugendſtolzen Stützpunkte für die Beruhigung der Seele, in dem Bedürfniſſe freier Gnade, in der Voranſtellung des rechtfertigenden Glaubens, in der Forderung der Heiligung. Das eigenthümlich Vortreffliche der reformirten dogmatiſchen Auffaſſung zeigt ſich vorzugsweiſe in einer feſten Geſchloſſenheit der Begriffe, in einer ſchriftmäßigen Ablehnung alles blos Herkömmlichen und Prekären, in der durchgreifenden Beziehung des trinitariſchen Gottesbegriffs auf das ganze Gebiet der göttlichen Oeconomie und der Heilsordnung, in einer durchgeführten Parallele des altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Gnadenbundes, in der Unterſcheidung eines geſicherten Gnadenſtandes von aller unbeſtimmten, äußerlich-kirchlichen Frömmigkeit, ſodann in der Reinheit und Klarheit des Sacramentsbegriffs im Verhältniſſe zu dem lebenſchaffenden Worte der Gnade und Wahrheit, und in der Einheit beider durch die ausſchließliche Beziehung auf den Mittler Chriſtus.

Dieſen Vorzügen gegenüber fehlt es dann nicht an Einſeitigkeiten und Schroffheiten, theils ſolcher, die die reformirte Dogmatik mit der geſammten Theologie des ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts gemein hat, theils ihr beſonders eignender. Zu jenen rechnen wir, und glauben der Zuſtimmung des größten Theils der Leſer gewiß zu ſein, das Voranſtellen der h. Schrift vor, und Gleichſtellen derſelben mit, der Offenbarung und dem Worte Gottes, wie es als vom Geiſte Gottes begleitetes Heilszeugniß das Herz des ſündigen Menſchen erleuchtet und umwandelt, die Bewegung alles Denkens in mehr oder minder abſtracten Verſtandesgegenſätzen, der Mangel an Ausgehen von, und Zurückgehen auf, eine ſolche Idee von Gott, nach welcher die ewige Liebe in einer ſteten Berührung mit dem urſprünglich Guten in der Natur und mit dem Sehnen und Streben der noch Göttliches in ſich tragenden Menſchennatur erſcheint, das Auffaſſen des göttlichen Wirkens als Lehrens auch da, wo ſelbſtoffenbarende That, perſönliche Herablaſſung iſt, und der Mangel der Erfaſſung des Worts ſelbſt als ſolcher,

das Ableiten und Folgern aus unvollkommenen Begriffen, wo es auf eine neue frische Anknüpfung an die als ein Ganzes aufgefaßten Schriftzeugniſſe ankäme. Und zu dieſen Beſchränktheiten und Einſeitigkeiten geſellen ſich denn noch ſpeciell reformirte, z. B. ein ſolches Ueberwiegen des Begriffs der Gerechtigkeit, und zwar der Strafgerechtigkeit, auf der einen, und der Güte auf der anderen Seite über den der heiligen und allgemeinen Liebe in Gott, daß dadurch das abſolute Decret als nöthig zu Gottes Offenbarung betrachtet wurde, wodurch gerade ein beunruhigender Mangel an Offenbarung Gottes entſteht; die Unwiderſtehlichkeit der Gnade als überſtrenge Folgerung aus dem Begriffe der Erbſünde, die das Weſen der menſchlichen Natur beeinträchtigende Annahme abſoluter Paſſivität bei Entſtehung des Glaubens, und eine gewiſſe unwahre Abſolutheit des Unterſchiedes zwiſchen den Bekehrten und Unbekehrten: leider Auffaſſungen, welche durch nicht ſelten ſich hervordrängende erfreuliche Folgewidrigkeiten zwar gemildert, aber ihres Mangels an Schriftmäßigkeit nicht entkleidet werden.

Bei allem dieſem würde doch der Schluß, daß der altreformirten Dogmatik vorzugsweiſe, und mehr als der lutheriſchen, das Erbtheil des Harten, des Unfreien, des zur Weiterbildung Unfähigen zugefallen ſei, ein voreiliger und unbegründeter ſein. Vielmehr läßt ſich erkennen, nicht ſowohl wegen der Erfahrung, daß die Extreme ſich berühren, ſondern von wegen des tiefſten religiöſen und moraliſchen Princips der Kirche, aus der ſie hervorgegangen iſt, daß an nicht wenigen Stellen Unabhängigkeit des Urtheils, eine chriſtliche Freilaſſung des Gedankens, und edle Anknüpfungspunkte für Weiterbildung ſich zeigen. Hiehin rechnen wir die Anerkennung, daß der urſprüngliche Menſch noch nicht der vollkommene war, ſondern ſich vollenden ſollte (S. 162. 180), daß die Subſtanz der Gottebenbildlichkeit nicht verloren gegangen durch den Fall (S. 220. 227), daß die perſönliche Annahme der menſchlichen Natur von Seiten des Logos ausdrücklicher hervorgehoben wird, als die Vereinigung der beiden Naturen (wozu, unſeres Bedünkens, nur der Gedanke hinzukommen mußte, daß die menſchliche Natur ſelbſt in der Aehnlichkeit des Logos, alſo auch zur Aufnahme ſeiner als Perſon, geſchaffen war, ſ. S. 294. 302), die feinere Auffaſſung der Macht des verherrlichten Chriſtus über die Natur als zum Zwecke der Heiligung und Verherrlichung der Kirche, und in Verbindung damit die Vermeidung des Monophyſitismus und Patripaſſianismus (S. 329. 348), die Correlation der Begriffe Glaube und Zeugniß (S. 372. 384), die Vereinbarkeit zwiſchen Paulus und Jacobus (S. 404), die Stellung der Reſipiſcenz zum Glauben zur Vorbeugung eines Abgemachtſeins der erſten vor dem letzteren (S. 409. 416) und Verwandtes.

Dieſe Andeutungen mögen genügen, um die Ueberzeugung zu begründen, wie mannichfacher Gewinn aus dem Studium des angezeigten Werks könne gezogen werden.

Literariſches.

D. Guericke's grobe Polemik gegen: „Immanuel Friedrich Sander. Eine Prophetengeſtalt aus der Gegenwart, gezeichnet von D. F. W. Krummacher. Elberfeld 1860."

Jeder, der in der Literatur theologiſcher Streitigkeiten einigermaßen Beſcheid weiß, wird ſich der offnen, ſchlagenden Beweisführung Dr. Schlottmanns gefreut

haben, daß es so sehr an der Wahrhaftigkeit in der Polemik fehle. Vieler Orten wird auch der rechte Anstand in der Polemik vermißt. So hat Prof. v. Hofmann in Erlangen die Sprache, die Huschke bei den Verhandlungen über die Ehescheidungsfrage gegen ihn führte, demselben öffentlich verweisen müssen. So hat D. Stier (der deutschen Bibel Berichtigung p. 7) an die Redaction der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche wegen der Schimpfübungen Ströbels die wiederholte Frage gestellt: Warum bekennt ihr euch ohne Scham auch zu solchem Geist, als der nicht gedämpft werden dürfe? An dieselbe Adresse hätte z. B. Wangemann eine Beschwerde wegen schimpflicher Behandlung seiner preußischen Kirchengeschichte durch D. Guericke selbst richten können. Ströbeln könnte man dergleichen verzeihen, sei es um der reineren Fassung willen, worin er im Unterschied von den Anstalts-Ideen Stahls, Kliefoths und Vilmars an Luthers Kirchenbegriff festhält, oder vielmehr um seines „grobholzigen Magens" willen, der ihn besonderen Geschmack an der groben Speise der gegen ihr Oberconsistorium protestirenden Altlutheraner finden läßt. Aber daß auch D. Guericke einer so ungebührlichen Art sich befleißigt, am groben Beißen nach rechts und links seine Freude hat und schonungslos auf Freund und Feind losschlägt, das kann Wunder nehmen. Man könnte daraus eine glänzende Widerlegung jener Fiction machen, was lutherisch sei, wisse Jeder, was unirt, Niemand. Aber nicht minder gut wird es für die unirte und reformirte Seite sein, an solchen Beispielen zu lernen, um die Polemik gegen Andersgesinnte, ohne der Schärfe des Gedankens etwas zu vergeben, doch mit allem Anstand zu führen. Ein recht deutliches Beispiel liegt im 3. Heft des laufenden Jahrgangs obengenannter Zeitschrift vor (p. 525).

Die Biographie D. Sanders von D. F. W. Krummachers Hand hat bei D. Guericke nicht blos dem Darsteller, sondern auch dem Dargestellten argen Schimpf zugezogen. Wer die Anzeige dieser Biographie in der N. Ev. KZ. 1860 Nr. 35 mit dem Buche selbst verglichen hat, wird gefunden haben, daß darin einige von des Freundes Hand zu stark oder zu hell aufgetragene Farben gemildert sind. Auch D. Guericke will dem Freunde daraus keinen Vorwurf machen, daß er über Schwächen des Dargestellten geschwiegen habe; nur einen positiven Flecken, ja Schandflecken müsse er mit innigem Schmerze an dem sonst so schönen Buche hervorheben: Krummacher habe nämlich durch die grellsten und in solcher Allgemeinheit übertriebensten Redensarten über Hyperorthodoxismus und Neulutheranismus selbst anders und in der That besser gemeinte Bestrebungen Sanders verdächtigt, ja geschwärzt. Hiegegen würde D. Krummacher leicht den Nachweis führen können, daß er nicht, wie Guericke ihm Schuld gibt, der lutherischen Confession ihre unbeschränkt freie und folgerechte Entwickelung verweigere, sofern sie nicht Zerstörung der Union beabsichtige. Das ist also ein unbegründeter Vorwurf gegen den Darsteller. Noch weniger begründet aber ist, wenn es nun von dem Dargestellten heißt: „alle Welt weiß ja, daß Sander ein Wupperthaler Lutheraner war und dies leider seit seiner Entfernung von dort noch immer mehr wurde, er war aber wirklich doch, wenn auch lange nicht in reformatorischer Klarheit, Lutheraner allenthalben." Alle Welt weiß vielmehr das Gegentheil. W. Beyschlags Bericht über den Stuttgarter Kirchentag in dieser Zeitschrift, J. P. Langes Entgegnungen auf Sanders Aeußerungen bei Gelegenheit einer Conferenz in Bonn haben mit Recht ein Zurücktreten des rheinischen Lutherthums bemerkt: aber doch wich dies nicht so weit, daß er Feidners Austritt aus der Landeskirche hätte billigen mögen, sondern er mißbilligte ihn als einen übereilten Schritt in einer eignen Brochüre. Wie es mit der reformatorischen Klarheit des Guerickeschen

Lutherthums ſtehe, ſoll hier ununterſucht bleiben. Statt deſſen ſei die große Klarheit conſtatirt, womit der Kritiker aus Krummachers Rede an Sanders Sarge hat heraushören können, eines Erlöſers habe ſolch ein Mann gar nicht bedurft! Statt deſſen ſei die große Klarheit bewundert, mit der er aus dem Titel des Buches herausgeleſen, der ſchöne Ausdruck „Prophetengeſtalt“ gehe auf das pur Aeußerliche! Alsdann aber ſollte ein Mann, der ſich rühmt, Sander in herzlicher Liebe und Verehrung nahe geſtanden zu haben, ſich ſchämen, wenn er deſſen öfter wiederholtes, jedem natürlichen Gefühl zuſagendes, ächt menſchliches Gebet, „eine ſäuberliche Geberde auch im Tode zu haben“, ſo auslegt, als habe er kaum ein angelegentlicheres Gebet auf dem Todbette gewußt, als auch als Leiche ſein ſäuberlich auszuſehen. Und wie freundſchaftlich klingt jene Formulirung auch der ſchwächeren Seiten des Seligen, daß ſie wohl ſämmtlich in einem vielleicht allzuhohen Selbſtgefühl wurzelten, das ihn ſelbſt leicht das Maaß ſeiner Erkenntniß und Begabung überſchätzen und ihn über Alles (zumal wenn es in fortgeſchrittener Entwickelung den eigenen beſchränkten Horizont überragte) doctrinär aburtheilen und allenthalben ihn mit da ſein wollen ließ. Wäre auch darin ein Fünklein Wahrheit, die ſchreiende Verletzung des alten Spruchs de mortuis nil nisi bene muß Jedem auffallen. Woher aber dieſe Grobheit des Tones in der Polemik? Daher zumeiſt wohl, daß auch unter den Gneſio-Lutheranern nicht ausgemacht iſt, was lutheriſch ſei. Wie ſehr der Streit darüber noch ſchwankt, dafür liefern außer den oben angedeuteten Parteiſtellungen auch die auseinandergehenden Meinungen über den Chiliasmus unwiderleglichen Beweis. Barmann.

Zur Verantwortung des chriſtlichen Glaubens. Zehn Vorträge gehalten von Männern aus allen Ständen durch Prof. Auberlen, Geß, Preiswerk, Riggenbach, Stähelin, Stockmeyer. Baſel, Bahnmaier. 1861.

Die zehn Vorträge behandeln Folgendes: 1. Was iſt Glauben? 2. Natur oder Gott. 3. Die Sünde, ihr Weſen und ihre Folgen. 4. Das A. Teſt. und die Heidenwelt. 5. Ueber die Perſon Jeſu Chriſti. 6. Chriſti Verſühnung der menſchlichen Sünde. 7. Jeſus Chriſtus der Auferſtandene und Erhöhte. 8. Der heilige Geiſt und die chriſtliche Kirche. 9. Die Lehre von der Gerechtigkeit durch den Glauben vom Standpunkt der Sittlichkeit aus gewürdigt. 10. Die künftigen Dinge. — Sie ſind nach dem Vorwort und nach ihren eigenen Ausſagen auf Apologie der chriſtlichen Grundgedanken berechnet, ſowohl in ihrer urſprünglichen Form wie in der jetzt vorliegenden literariſchen. Dieſe Apologie geſchieht von einer im Ganzen gleichen Tonart des innigen Glaubens aus, obwohl ſich ſowohl hierin, wie in der allgemein wiſſenſchaftlichen Ausrüſtung der Redner Nüancen finden, wie denn im zweiten Vortrag ſich Mehreres als oberflächlich bezeichnen läßt, insbeſondere das, was für „Freunde ſtrengeren Denkens“ apart hinzugefügt worden iſt. Die Vorträge 5. 6. 7. 9. haben uns am meiſten zugeſagt. Ein Freund ſchreibt uns von der rheinpreußiſchen Univerſität her ganz in unſerm Sinn: „Beſonders iſt die That rühmlich zu erwähnen, welche dieſen Vorträgen zu Grunde liegt, nämlich das vereinte öffentliche Zeugniß der hier verbundenen Männer gegen die Schilderhebung des Unglaubens in der alten frommen Stadt Baſel.“ Die Veranlaſſung zu ähnlichen Vermittlungen des Glaubens für die von der ſogenannten Zeitbildung bedrängten Gemüther wäre an ſehr vielen Orten vorhanden. Auch ſteht der Verſuch jener ſechs Männer nicht ganz iſolirt. In manchen Kreiſen würden ſich nur Zeugniſſe eignen, die noch populärer und concreter auf die Tages-

meinungen eingingen, in andern dagegen würden die wiſſenſchaftlichen Anforderungen über die genannten zehn Vorträge hinausgehen. Wer für die letzteren Kreiſe eine gute That thäte, würde ſich ein beſonderes Verdienſt erwerben, denn für jene populäre Abwehr kann die Kirche aus ſich ſelbſt heraus taugliche Werkzeuge in hinreichender Anzahl ſtellen, für die eingehende wiſſenſchaftliche Arbeit bedarf es eines exacten philoſophiſchen Wiſſens, das bis jetzt ſelten genug iſt. Auch die gläubige philoſophiſche Theologie unſerer Tage hat ſich von der idealiſtiſchen Methode noch nicht frei gemacht; ſie operirt noch mit metaphyſiſchen und pſychologiſchen Begriffen, die nicht erwieſen, ſondern aus der landläufigen Terminologie nur aufgegriffen ſind. Hier gilt nur größere Strenge im Sinne Kants und Herbarts und Nüchternheit in der Begrenzung deſſen, was wir wahrhaft wiſſen können, damit die Einfälle der naſeweiſen materialiſtiſchen Vorſtellung abgewehrt und die im „abſoluten" Gewande ſchlecht gekleidete Glaubensüberzeugung zu ihrer echten Natur zurückgeführt werde, wo ihr keine Philoſophie etwas anhaben kann.

Claus Harms, der evangeliſche Prediger, Prieſter und Paſtor. Ein Lebensbild, gezeichnet von Dr. K. Schneider, evang. Pfarrer in Schroda. Bielefeld 1861. Auch: Sonntags-Bibliothek, VIII, 4. u. 5. Heft.

Hier wird uns ein recht klares und anſprechendes, auch, ſoweit es dem möglich iſt, der den von ihm geſchilderten Heiden nur aus Büchern, nicht aus dem Leben und der perſönlichen Gemeinſchaft kennt, vollſtändiges und ſcharf gezeichnetes Bild entworfen. Das Büchlein zerfällt einfach in zwei Abſchnitte, deren erſter ſeine Kindheit, Jugend und ſein erſtes Amt ſchildert, während der zweite ihn in ſeiner Wirkſamkeit in Kiel darſtellt. Seine amtliche und ſeine ſchriftſtelleriſche Wirkſamkeit ſind nicht von einander geſondert, wie ſie es auch nicht wohl können, weil ſie mit einander eng verbunden waren und eine aus der anderen hervorging. Vermiſſen kann man eine lebendige Zeichnung ſeiner ganzen geiſterfüllten Perſönlichkeit, ſeiner originellen Predigtweiſe und ſeiner freundſchaftlichen Verbindung ſowohl mit den hervorragendſten Männern der Stadt und Univerſität, als auch mit den angeſehenſten Familien des Landes, beſonders des holſteiniſchen Adels. Denn wer ihn nicht ſelbſt in ſolchen Beziehungen geſehen hatte, ahnte nicht, wie gewaltig ſein ernſt-würdevolles und doch ſo lieblich-helteres Weſen, ſein geiſtreicher Humor und Witz, ſeine Alles belebende Unterhaltungsweiſe auch im Leben predigte und ein Zeugniß von der Wahrheit ablegte, daß das Evangelium ein Alles durchdringender Sauerteig iſt, der den wahrhaft von ſeiner Kraft erfüllten Mann vom Wirbel bis zur Zehe durchdringt und ihn in allen ſeinen Lebensäußerungen kenntlich macht. Auch wirft die eigenthümliche Predigtweiſe von Harms ein helles Schlaglicht auf dieſen Theil der Arbeit unſerer gegenwärtigen evangeliſchen Kirche. Seine ganze Behandlungs-, Darſtellungs- und Vortragsweiſe war, und wurde immer mehr, in ſolchem Grade der Abdruck ſeiner ganzen Perſönlichkeit, daß, wer ihn nicht ſelbſt gehört hat, namentlich ſeine ſpäteren Predigten kaum einmal vorzuleſen im Stande iſt. Das Großartige daran aber iſt ſeine Wahl einer freien, aus der Sache geſchöpften, aber von der Bücherſprache ſich weit entfernenden und vielmehr umgekehrt der Sprache des Lebens ſich nähernden Form, die deſſenungeachtet voll von einer wahrhaften, gewaltig eindringlichen und vielfach dennoch echt künſtleriſchen Beredtſamkeit war. An eine Darſtellung ſeines Verkehrs mit Männern der verſchiedenſten Wiſſenſchaften, wie dem Theologen Tweſten, dem Juriſten Falck, dem Phyſiker Pfaff, dem Hiſtoriker Dahlmann und ſo vielen anderen, auch den

bürgerlichen Erwerbszweigen angehörenden Freunden mehr, hätte ſich auch eine Charakteriſtik ſeiner in Wahrheit ſchöpferiſchen Einwirkung auf die ſchleswig-holſteiniſche Landeskirche und ſeines Verhältniſſes zu den namhafteſten Vertretern ihrer damaligen Lebensentwickelung, deren er eine Reihe in der Widmung ſeiner einen kleineren Predigtſammlung an Neander genannt hat, hinzugefügt werden müſſen. Freilich liegt hierüber bis jetzt nichts gedrucktes vor und es wäre zu wünſchen, daß nicht alle Genoſſen jener Zeit, die uns ein Bild davon geben können, aus dem Leben ſcheiden möchten, ohne dieſes geliefert zu haben. — Einzelne kleine Unrichtigkeiten ſind dem entfernter lebenden Verf. leicht nachzuſehen. Die mit Harms verwandte Familie S. 3 heißt Jochlms, ſein erſter Lehrer Sothmann; die Aufnahmeprüfung auf die Univerſität iſt keine allgemeine, ſondern nur zum Behufe eines Beneficiums (Convicts) für die dasſelbe ſuchenden; unter den Univerſitätslehrern, die Harms hörte, S. 14, hätte vor allen Dingen der in der literariſchen Welt wenig bekannt gewordene, aber bei ſeinen zahlreichen Zuhörern in geſegnetem Andenken fortlebende Kirchenrath Geyſer nicht vergeſſen werden dürfen; für die von ihm erlittene Carcerſtrafe S. 15 hätte der genauere Grund angeführt werden ſollen; die ſehr unbedeutende Stimmenmehrheit S. 19 reducirt ſich auf *eine* Stimme; die Berechnung ſeiner erſten Einnahme in preuß. Gelde iſt ungenau: es muß heißen *über* ſtatt *noch nicht ganze*; S. 34 iſt „nach Kiel“ ein Verſehen, die Unterſuchung fand natürlich in Lunden ſtatt; S. 39 es wird jährlich nur eine Kieler Meſſe oder Umſchlag gehalten; auch hat Kiel zwei von einander unabhängige Kirchen, die Kloſterkirche iſt zugleich Garniſonkirche, die St. Jürgenskirche (wo nur Wochengottesdienſt gehalten wird) und die Schloßkirche ſind völlig verſchieden, an den beiden entgegengeſetzten Enden der Stadt, letztere vor einer Reihe von Jahren abgebrannt; der zweite der S. 79 genannten Geiſtlichen heißt Calliſen, die Angaben ebendort ſind nicht genau. Die in Sand verlaufene Bewegung der „Philalethen“ S. 97 war kaum der Erwähnung werth.

L.

Carl Friedrich von Nägelbachs homeriſche Theologie. Zweite Auflage, nach Auftrag des verewigten Verfaſſers bearbeitet von Georg Autenrieth. Nürnberg 1861. gr. 8.

Als vor reichlich 20 Jahren Nägelbachs homeriſche Theologie erſchien, wurde ſie in der theologiſchen Welt mit keinem geringeren Intereſſe und Beifall begrüßt als in der philologiſchen. Es iſt darum gerechtfertigt, wenn ſich eine theologiſche Zeitſchrift auch diesmal beeilt, von dem wichtigen Werke eine vorläufige und allgemeine Kunde zu geben. An der neuen Auflage hatte N. ſchon fortwährend gearbeitet, bereits auch die beiden erſten Abſchnitte zum Abſchluſſe gebracht; denn nach der Herausgabe ſeiner „*nach*homeriſchen Theologie“ war eine neue Bearbeitung der homeriſchen ſchon um jener willen unerläßlich geworden. Leider vergönnte dem edlen Manne ſein frühzeitiger Tod nicht, die letzte Hand auch an die übrigen Abſchnitte zu legen, und er war genöthigt, manche Fragen unentſchieden zu laſſen, deren ſorgfältige Prüfung er ſich noch vorbehalten hatte. Der Herausgeber, ein würdiger Schüler des Verewigten, dem er kurz vor ſeinem Tode den Auftrag zur Beſorgung der zweiten Auflage nebſt ſeinen Sammlungen dafür übergeben, hat ſich mit liebevollem Sinne und gewiſſenhafter Treue ſeiner Aufgabe unterzogen und dieſelbe glücklich zu Ende geführt. Aber freilich iſt es an einigen Stellen nicht möglich geweſen, in dem Sinne des Heimgegangenen eine feſte Entſcheidung zu treffen; jedoch iſt der junge Herausgeber dabei ſtets mit ausnehmender Ruhe und

Besonnenheit zu Werke gegangen. Er hat alles Einschlagende, was seitdem erschienen ist, gewissenhaft benutzt und viele lehrreiche Zusätze geliefert; auch wo er sich gegen N.'s Ansicht erklären zu müssen geglaubt hat, hat er dessenungeachtet seine Auffassung möglichst in ihrem Rechte bestehen lassen. Nur über einige Punkte hatte sich N., wenn auch mit bewegtem Herzen und erschöpfter Kraft, noch vor seinem Ende mündlich ausgesprochen, um den Herausgeber zu strenger Prüfung zu veranlassen. Der erste betraf das Verhältniß der obersten Schicksalsmacht, der *Μοῖρα*, zur Freiheit des menschlichen Willens. Wenn nämlich die homerische Ansicht über die Grenzen des göttlichen Willens schwankt, der sich bald der Moira beugt und deren Beschlüsse als unantastbar anerkennt, bald gegen denselben reagirt, so folgt schon aus der Analogie, daß eine völlige Freiheit des menschlichen Willens eben so gut undenkbar ist. Und doch ist ein *ὑπέρμορον* vorhanden, der Mensch kann gegen das Schicksal etwas ins Werk setzen, wenn auch unter mancher Behinderung der Götter, und es muß daher wiederum eine gewisse Unabhängigkeit des Menschen vom Schicksal anerkannt werden. Die Ansicht Welckers in der griech. Götterlehre, daß die Moira und Gottes Wille oder Wirken eins seien, vermochte sich N. auch nach längerer Prüfung nicht anzueignen. In der Lehre von der Unterwelt gestand N. mehrfach geirrt zu haben und eine richtigere Erkenntniß dem nun auch heimgegangenen edlen G. W. Nitzsch zu verdanken. In der homerischen Psychologie hielt er die Ansicht, daß das eigentliche Leben und Wesen des Menschen in den Leib gesetzt werde, auch gegen die seitdem ausführlicher erörterte Theorie, wornach dies vielmehr in dem in den Hades hinabgegangenen Schatten zu suchen sei, mit Entschiedenheit fest. Ganz besonders aber erklärte sich der Verewigte, wie er es von jeher gethan, auch zuletzt noch gegen die von einigen Seiten versuchte sentimentale und gegen die pantheistische Auffassung des Alterthums, namentlich verwahrte er sich persönlich gegen das Mißverständniß, als wolle er christliche Elemente, sei es nun typisch oder wie immer, im heidnischen Alterthume nachweisen: „Nie wäre mir so etwas eingefallen, aber das wollte ich zeigen, daß auch in der heidnischen Religion ein Streben nach etwas Besserem, ein Suchen der Gottheit vorhanden war." Eine Beschuldigung dieser Art kann nur von solchen erhoben werden, die entweder den speciellen Gehalt christlicher Lehre nicht kennen noch berücksichtigen, oder die Darlegungen N.'s im Einzelnen nicht sorgfältig genug beobachtet haben. Denn das eben ist der sittliche Nerv seiner ganzen wissenschaftlichen Arbeit gewesen, daß er mit so großer Lauterkeit und Gewissenhaftigkeit des Geistes die früher so oft überschrittene Grenzlinie zwischen dem Antiken und dem Christlichen selbst in den einzelsten Bestimmungen der Begriffe und Anschauungen festzuhalten und abzustecken bemüht gewesen ist. Darum wird auch Nägelbachs homerische Theologie ihren Ehrenplatz auf dem Grenzgebiete zweier nah verwandter und doch so oft zerrissener Wissenschaften fort und fort behaupten.

L.

Berichtigungen.

Im Octoberheft: S. 345 Z. 12 streiche: bald.
" 357 " 15 lies: diesem meilleur.
" 362 " 23 v. u. Apostat, statt Apostel.
" 365 " 18 " " " " "
" 363 " 4 herauswirkende statt herauswissende.
" 364 " 13 eefundene statt eefunden.

Herausgebee: Dr. W. Hollenberg.

Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkoste. 7. — Gedeuckt bei Gustav Schade, Marienste. 16.

Für die apostolische Authentie der Apokalypse

gegen Herrn Dr. Düsterdieck

von Pfarrer H. J. Graeber.

Herr Düsterdieck hat in seinem „Kritisch exegetischen Handbuch über die Offenbarung Johannis", die Frage der Authentie wieder angeregt, nachdem wir sie durch Hengstenbergs Bemerkungen als eine abgemachte betrachtet hatten. Es entsteht deshalb das Bedürfniß, die D.'schen Gründe gegen die Authentie einer näheren Prüfung zu unterziehen.

D. selbst hält nun freilich die Offenbarung Johannis für authentisch, und für keine untergeschobene Schrift, jedoch in dem Sinne, daß er sie für eine Schrift des bekannten Presbyters Johannes und nicht des Apostels erklärt, unter dem Bemerken, daß sie selbst auch für nichts anders gehalten sein wolle.

D. ist, wie man vermuthen muß, durch den Inhalt des Buches zu dieser Ansicht gekommen, da er bei dem frommen und gläubigen Sinn, welcher in seiner anspruchslosen Ehrerbietung gegen Gottes Wort bei seiner ganzen Erklärung so erfreulich und wohlthuend hervorleuchtet, sich anders mit demselben nicht zurecht finden konnte. Man spricht wohl von Voraussetzungslosigkeit, welche bei kritischen und exegetischen Untersuchungen angewendet werden müßte, aber in der Wirklichkeit kann sie bei keinem Menschen sich vorfinden, da jeder seine Gedanken und Ansichten in ein gewisses Gleichgewicht zu bringen sucht und dieses Gleichgewicht gewöhnlich durch ein gegenseitiges Accordiren und Capituliren entgegenstehender Ansichten erreicht wird. So ist denn auch D. in hohem Maße bei der Frage über die Authentie Interessirt! Nach dem wahrhaft erhabenen und göttlichen Geiste, der sich in der Offenbarung ausspricht, und den D. im vollem Werthe gläubig anerkennt, und nach der Stellung, welche die Apokalypse im Kanon einnimmt, mußte er sie für eine inspirirte Schrift halten zu können wünschen. Dagegen aber, nach der ihm allein möglich scheinenden Erklärung, welche der Hauptsache nach auf eine verfehlte Erfüllung der gegebenen Weissagungen hinausläuft, war er nicht im Stande die apostolische Autorschaft aufrecht zu erhalten. Und so ist er denn auf den schon im dritten Jahrhundert aus eben denselben Ursachen gesuchten und gefundenen Ausweg gekommen: die Schrift für ein Werk des Presbyters Johannes zu halten. D. sieht sich öfter genöthigt, den Text nicht für ganz harmonisch und frei von Verwirrung zu erklären, und in den beiden Hauptresultaten, welche das Ganze der Auslegung bedingen (nämlich: die nur theilweise Zerstörung der Stadt Jerusalem und Bewahrung des Tempels, im offenkundigsten Widerspruch mit den bündigsten Versicherungen des Herrn selbst, und der Untergang des römischen Reiches unter Domitian), gesteht er ganz ehrlich und offen einen Irrthum und Mangel der Weissagung ein. Diese Erklärung des 11. Kapitels vom „geistlichen Sodom und Aegypten, wo auch unser Herr gekreuzigt ist" mit ihrer Deutung auf Jerusalem bedingte ferner,. daß Jerusalem zur Zeit der Abfassung noch stehen mußte, — so mußte also nicht nur die Abfassung durch den Apostel, sondern auch die bekannte Geschichte von seiner Verbannung auf Patmos über Bord geworfen und diese als ein Mythos, der sich an Kap. 1, 9 angelehnt habe, erklärt werden. Um aber dies schöne und herrliche Buch doch noch möglichst zu

rellen und es in hohen Würden und Anſehen zu belaſſen, acceptirte er, wie geſagt, jene Anſicht des alexandriniſchen Biſchofes Dionyſius, der auch Euſebius, wenn auch mit einer gewiſſen Unentſchiedenheit ſich angeſchloſſen hat, von der Abfaſſung durch den Presbyter Johannes und ſtellte das Jahr 70 als die Zeit derſelben feſt.

Dieſe ganze Auffaſſung mußte ferner eine bedeutende Nachwirkung auf die Lehre von der Inſpiration ausüben. Dieſe konnte, wie ſie kirchlich gewöhnlich aufgefaßt wird, auch nicht feſtgehalten werden. So erfand er denn den „ethiſchen Inſpirationsbegriff", welchen er dem magiſchen gegenüberſtellt, ſo daß es faſt ausſieht, als ſolle der kirchliche Inſpirationsbegriff für unſittlich, wenigſtens dem ſittlichen Weſen des Menſchen nicht entſprechend erklärt, und ihm etwas unheilig Geheimnißvolles beigemiſcht werden. Er ſagt: „Nach ethiſcher Anſchauung der Sache iſt die prophetiſche Viſion, welche ſich durch göttliche Inſpiration im Geiſte des Propheten geſtaltet, durch die ganze Subjectivität des Menſchen bedingt; was der Prophet ſchreibt, iſt nicht die pure „Copie" eines himmliſchen Buches (Bengel), ſondern ein göttlich-menſchliches Product ſeiner durch den inſpirirenden Gottesgeiſt getragenen Thätigkeit, in welcher der prophetiſche Schriftſteller auch nach ſeinem menſchlichen Kunſtverſtändniß verfährt." Nach dieſer Darſtellung ſcheint D. keinen Unterſchied zwiſchen Inſpiration und Wiedergeburt beſtehen laſſen zu wollen. Es iſt nicht unſere Aufgabe in dieſen Blättern hierauf näher einzugehen, doch ſei es erlaubt, kurz darauf hinzuweiſen, daß jedes Wort des Proömiums ſolcher Anſicht direct widerſpricht, welches den ganzen und vollen Inhalt der Offenbarung nicht als ein aus dem Innern des Propheten heraus ſich geſtaltendes Product, ſondern als eine aus den höchſten göttlichen Regionen ihm mitgetheilte, gegebene Offenbarung charakteriſirt.

Die Erklärung der Apokalypſe bietet keine beſonderen Schwierigkeiten, wenn man ſie als Product eines frommen, phantaſievollen Menſchen betrachtet. Damit wird dann aber auch ihr Werth auf ein ſehr beſcheidenes Maß zurückgeführt. Die Frage über die apoſtoliſche Authentie, d. h. die Abfaſſung derſelben durch den Apoſtel Johannes, bildet demnach die Kardinalfrage auch für die Auslegung, weil ſie, wenn ſie behauptet wird, eine ganze Maſſe von Erklärungen, auch die D.'ſche, a priori beſeitigt.

Wir wollen demnach die Gründe, welche D. gegen den Apoſtel vorführt, einer näheren Kritik unterziehen.

D. behauptet alſo, wie ſchon geſagt, daß der Verfaſſer ſich ſelbſt keineswegs für den Apoſtel ausgebe, und ſchließt ſich demnach der kritiſchen Anſicht von Bleek, Ewald, de Wette, Lücke, Neander u. Anderer an.

1. In Betreff des directen Selbſtzeugniſſes wird kurz das δοῦλος v. 1, ferner das ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, endlich v. 9 die Erwähnung von Patmos als nicht ſtichhaltig beſeitigt; das erſte, indem alle Gläubigen Knechte Gottes genannt werden, das zweite, indem der λόγος eben auf die Offenbarung ſelbſt gedeutet, der Aoriſt aber als vom Standpunkt des Leſers gedacht wird, das dritte, indem dort von einer Verbannung gar nicht die Rede ſei. Wir möchten das Zweite in Anſpruch nehmen, und darauf hinweiſen, daß der Verfaſſer ſelbſt ſowohl am Anfang wie am Schluſſe dieſer Offenbarung mit ganz anderen Worten von dieſem Buche ſpricht. Denn nicht ſo andeutungsweiſe, daß mans rathen muß, redet der Verfaſſer von ſeiner Offenbarung, ſondern ganz beſtimmt. Er nennt es v. 3 Worte der Weiſſagung, und 22, 18 ebenſo: τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου und v. 19 ſpricht er von ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. Der Sache ganz entſprechend gebraucht er den Plural und redet

von λόγοι, während der Singular (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) recht eigentlich ein Terminus von dem Sohn Gottes nach dem Evangelium des Johannes ist. Es muß wenigstens zugegeben werden, daß der Apostel Johannes keinen significanteren Ausdruck für sein Evangelium als eben diesen hätte wählen können, zumal wenn wir das ὅσα εἶδεν hinzunehmen, welches von der erhabenen inneren Fülle der Majestät und Herrlichkeit des Sohnes so recht Zeugniß ablegt, so wie von dem intuitiven Schauerblick, mit welchem der Apostel seinen erhabenen Meister ansah. Es scheint demnach von D. zu viel behauptet zu sein, wenn er sagt: „Das unmittelbare Selbstzeugniß der Apokalypse über den Johannes, welchen sie als Verfasser nennt, ist nur negativer Art, indem es nur so viel erkennen läßt, daß der Apokalyptiker nicht der Apostel sei."

2. Die Stellung des Verfassers zu den Gemeinden erscheint D. ebenfalls nicht die des Apostels zu sein; es sei nichts zu finden von jener väterlichen Stellung, nichts von einer apostolischen Machtvollkommenheit u. dergl. Aber theils handelt es sich in diesem Buche nicht um die Stellung des Apostels, sondern es ist hier die Stellung des Herrn selbst, welche einen überwiegenden Vorrang einnimmt, so daß der Apostel dahinter zurücktritt; dann aber tritt die apostolische Machtvollkommenheit da, wo die Visionen geschlossen sind und der Herr sein Werk der Offenbarung vollendet hat, so markirt hervor, daß jeder andere Ursprung als der von einem Apostel direct von der Hand gewiesen werden muß. Denn nur ein Apostel konnte so reden, wie es 22, 18—19 geschieht: „Ich bezeuge einem Jeden", wo das ἐγὼ noch besonders ausgedrückt ist. Nur ein Apostel durfte Worte der Drohung reden wie die: „Wenn Jemand hinzusetzt, auf den wird Gott auch die Plagen hinzusetzen, u. s. w." Worte die unbegreiflich in dem Munde eines Inspirirten sind, welcher selbst in den Hauptresultaten seiner Weissagung sich geirrt haben soll. Auch die gemüthliche Stellung des Apostels findet ihren Ausdruck, und zwar 1, 9, wo er sich einen Bruder und Mitgenoß in der Trübsal nennt, wenn man anders nur diese Worte auf den Apostel und auf seine Verbannung nach Patmos beziehen will. Auf jeden Fall sind der directen Selbstzeugnisse für den Apostel mehr, größere und charakteristischere, als gegen ihn.

3. D. führt ferner jene beiden Visionen von den 24 Aeltesten und von den 12 Gründen an, denn es sei undenkbar, daß Johannes sich selbst sollte geschaut haben. Vom D.'schen Standpunkte aus, namentlich bei seinem „ethischen Inspirationsbegriff" können wir uns diesen Einwurf wohl erklären, denn es wäre eben in der That nicht schön, sich selbst so zu verherrlichen, oder auch nur in der Phantasie sich so zu beschauen. Nimmt man aber an, daß jene Visionen von Gott gegebene waren, als welche sie sich selbst ankündigen, so hat die Sache nicht das mindeste Befremdliche. Denn anlangend jene 24 Aeltesten, so sind sie keine individuelle Persönlichkeiten, sondern nur ideelle Personificationen. Denn wollte man annehmen, daß jene für die neutestamentliche Kirche die 12 Apostel seien, so würde man nicht wissen, welche es für die alttestamentliche Kirche sein sollen? Etwa jene 12 Söhne Jacobs? Wir zweifeln sehr daran, ob D. selbst diesen gleichen Rang mit den 12 Aposteln wird einräumen wollen, zumal da von ihrem Glaubensleben nirgendswo im Alten Testamente viel Rühmliches erwähnt wird. Diese Zahl 24 oder 2 mal 12 hat nicht die Zwölfzahl der Apostel zur Grundlage und Voraussetzung, sondern die Zwölfzahl der Apostel selbst hat jene Analogie zur Voraussetzung, nach welcher das Bundesmäßige sich stets unter der Zahl 12 darstellt. Um dieses Verhältnisses willen, welches schon im v. 7 gegeben war, hat Jesus 12 Apostel gewählt. Bei jenen 24 Aeltesten werden wir demnach

freilich auch an die 12 Apoſtel denken müſſen, aber nicht an ihre Perſonen, ſondern nur inſofern ſie die ganze neuteſtamentliche Gemeinde repräſentiren.

Bei den zwölf Gründen tritt allerdings das Perſönlichkeits-Verhältniß ſtärker hervor. Aber es iſt nicht eine Unbeſcheidenheit des Apoſtels, ſondern vielmehr „die völlige Objectivität, in welcher die Zwölfzahl der Apoſtel für den Apokalyptiker ſich darſtellt.“ Zudem muß zweifelsohne angenommen werden, daß Johannes ſich ſeiner perſönlichen Stellung im Reiche Gottes klar bewußt war. Er mußte dies um ſo mehr am Ende ſeines Lebens, am Schluß des erſten Jahrhunderts ſein, nachdem ſeine übrigen Mitapoſtel ſchon ſeit mehr als 30 Jahren vom Schauplatz hinweggenommen worden waren. Abgeſehen von der einzigartigen Stellung, welche der Herr ſelbſt ſeinen Apoſteln anweiſt, ſo hatten ſie auch keine geiſtig ebenbürtigen Nachfolger factiſch gehabt, wie denn auch die religiöſen Geiſtesproducte der damaligen Zeit, ſoweit ſie uns vorliegen, den Beweis der „außerordentlichen“ Begabung der Apoſtel nur gar zu deutlich liefern. So war die Zwölfzahl der Apoſtel ſchon ſeit 30 Jahren eine factiſch abgeſchloſſene und blieb es, und als eine geſchichtliche Thatſache hatte ſie allgemeine Anerkennung gefunden. Ja die Verehrung, welche man den Apoſteln als ſolchen erwies, ſo wie Allen, welche den Herrn perſönlich gekannt hatten, mußte die Apoſtel ſich ſelbſt gleichſam als fremde Perſonen anſehen laſſen. Zudem iſt der Gehalt jener Viſion der 12 Gründe des neuen Jeruſalems vorwiegend ein hiſtoriſcher, indem jene Gottesſtadt als eine auf das Zeugniß der Apoſtel geſchichtlich auferbaute auch in ihrer himmliſch-jenſeitigen Verklärung angeſchaut wird. Auf jeden Fall liegt die Schwierigkeit nur in dem ſubjectiven Gefühl des Leſers, welches D. auch zu verſtehen giebt: „aber wir glauben, ſo ſagt er, daß nur Paulus (Eph. 2, 20), nicht einer der Zwölf, ſo ſchreiben konnte.“

Es ſind demnach die directen Selbſtzeugniſſe der Offenbarung, welche den Apoſtel als Verfaſſer nicht zulaſſen ſollen, höchſt unbedeutender Art; und geht man einmal von der entgegengeſetzten Anſicht aus, ſo ſind die directen Zeugniſſe, welche für den Apoſtel angeführt werden können, ungleich ſchärfer markirt und beſtimmt.

4. Wenden wir uns nun zu den indirecten Selbſtzeugniſſen. D. geſteht rückſichtlich dieſer ſelbſt, „daß ein völlig ſtringenter Beweis gegen die Abfaſſung durch den Apoſtel Johannes nicht geführt werden könne.“ Sie ſind dem Verhältniß entnommen, in welchem die Offenbarung zu den unzweifelhaft apoſtoliſch-johanneiſchen Schriften ſteht, dem Evangelium und dem erſten Briefe.

Den weſentlichſten Unterſchied findet D. darin, daß die Apokalypſe eine ſinnliche, das Evangelium eine pneumatiſche Anſchauungsweiſe zeige. Das Sinnliche wird dann in den kosmiſchen Plagen, in den phantaſtiſchen Bildern z. B. ſcorpionartiger Heuſchrecken, feuerſpeiender Roſſe, ferner in der Nähe des Untergangs der römiſchen Weltherrſchaft unter Domitian u. ſ. w. erkannt. Aber auch hier tritt an die Stelle des objectiven Thatbeſtandes bei D. das perſönliche Gefühl und ſeine individuelle Auslegung. Denn jene Bilder gehören dem offenbarenden Herrn, nicht dem ſchauenden Knecht an, und D. macht ſie nur nach ſeinem eigenen ethiſchen Inſpirationsbegriff zu johanneiſchen, ebenſo wie den Untergang des römiſchen Weltreiches zu einem Irrthum. Dem Paulus wird gewiß Niemand den ſcharfen Verſtand abſprechen, allein auch er wurde entzückt und war im Geiſt und ſah Thiere, und es war gewiß nicht pauliniſch, daß der Herr ihm perſönlich auf dem Wege nach Damascus erſchien, — aber der Herr erſchien ihm eben. Seine Bekehrung hätten wir uns nach unſerer Meinung auch mehr dialektiſch vermittelt gedacht; ſie erfolgte aber thatſächlich ganz anders. So haben

wir es in der Offenbarung auch mit gegebenen Thatſachen zu thun, nicht mit johanneiſchen Gefühlen. Wenn wir aber tiefer in den Charakter und die individuellen Anlagen des Apoſtels Johannes eindringen, ſo finden wir ihn gerade ganz beſonders geeignet zur Aufnahme und inneren Verarbeitung ſolcher Bilder. Die intuitive Anſchauungsweiſe, welche im Evangelium ſo unverkennbar hervortritt, ließ ihn mehr wie jeden Anderen, ja ließ ihn gewiſſermaßen beſtändig im Geiſt ſein. Die höchſten Probleme und Gegenſätze von Lüge und Wahrheit, Finſterniß und Licht, Tod und Leben treten bei ihm nicht als Begriffe, als abſtracte Formeln auf, ſondern vielmehr als reale Potenzen, als lebendige Weſen gleichſam, ſo daß man meinen möchte, ſie mit Händen greifen zu können. Dieſelben ſcharfen, ſchroffen Gegenſätze, welche ſich abſolut gegenſeitig ausſchließen, finden wir aber in der Offenbarung wieder, nur mit dem Unterſchied, daß es hier geſchichtliche Thatſachen der Zukunft ſind, welchen das Kleid der Viſion angezogen iſt, um ſie anticipando dem Apoſtel vorführen zu können. Wie empfänglich übrigens das Gemüth des Johannes für „Geſchichte“ war, lehrt ſein Evangelium ſo deutlich. In der Apokalypſe ſetzt ſich nur der Kampf fort, den wir im Evangelium ſchon anfangen ſehen. Und gerade für einen ſolchen geſchichtlichen Kampf hatte Johannes ein beſonderes Auge. Man nehme das fünfte, ſechste, ſiebente, achte, neunte und zehnte Kapitel ſeines Evangeliums, und in jedem einzelnen finden wir den Kampf durch das „Zeugniß“ Jeſu angefangen, ſich im Gegenſatze und Widerſpruche allmählich ſteigernd, bis er am Schluß zum offenen unverſöhnlichen Zwieſpalt ausſchlägt; dann aber plötzlich abgebrochen wird, um ihn endlich auszukämpfen, was dann in der Apokalypſe geſchieht, in welcher er bis zu ſeinem letzten Ende geführt wird, und jener λόγος τοῦ θεοῦ den vollſten Sieg behält. Man könnte demnach mit vollem Rechte die Apokalypſe den zweiten Theil des Evangeliums nennen. — Ueber den Charakter des Johannes ſind überhaupt viele einſeitige Auffaſſungen gäng und gebe, und wir finden ſie bei D. auch. D. hebt gewiß mit Recht ſeine „innige, auf das Zarteſte organiſirte Perſönlichkeit“ hervor. Aber dieſe Sinnigkeit, dieſes weiche, faſt weibliche ſich Hingeben iſt nur die eine Seite ſeines Weſens, welche mit ſeiner großen Jugend während des irdiſchen Lebens des Herrn noch wohl in etwa zuſammenhängt. Er war perſönlich überwältigt und von der Hoheit des Herrn ganz hingenommen. Daß aber noch etwas Anderes in ihm ſchlief, zeigte jener leidenſchaftliche Ausbruch, welcher ihm den Namen eines Donnerkindes gab. Es iſt auch ſonſt gar nicht ſelten, die kraſſeſten Gegenſätze in Einer Individualität vereinigt zu ſehen. Das zarteſte Weib wird oft zu einer Furie; die gutmüthigſten Menſchen, die gewöhnlich keiner Fliege etwas zu Leide thun können, gerathen, wenn auch ſelten, doch einmal gereizt, in einen alles Maß überſchreitenden Zorn; ſelbſt der gewaltige Löwe hat ein gut Theil Phlegma und Faulheit; und ſolcher Gegenſätze ließen ſich noch viele aufführen. So ſingt ja auch der Dichter:

In der Menſchen Bruſt
Wohnt der Wellen Bälle;
Wohnt des Himmels Luſt,
Und die Qual der Hölle. (Rückert.)

So finden wir denn auch den Johannes in ſeinem hohen Alter am Ende ſeines Lebens voll Energie, voll Eifer und Thatkraft, voll innerer Gluth, wie die Geſchichte von jenem Jüngling zeigt, der ein Räuberhauptmann geworden war. Es hat gewiß Albrecht Dürer in ſeinem Johanneskopf auf den berühmten Bildern der vier Apoſtel in Nürnberg den johanneiſchen Charakter beſſer getroffen, als Domenichino in ſeinem Johannes auf Patmos mit der Adlerfeder. Hier dieſe

weiche, ſüßliche, jungfräuliche Sentimentalität, dort das ſein aber ziemlich ſcharf geſchnittene, zarte aber nicht minder tiefnachdenkende Geſicht, welches eine hohe Ruhe blicken aber eine unendliche Tiefe der Bewegung ahnen läßt! — Den Boden der Kritik ſcheint nun aber D. vollends verloren zu haben, wenn er in dem „Lapidarſtil“ der ſieben Briefe, den „heimlichen Zauber apoſtoliſch-johanneiſcher Lindigkeit“ nicht wiederfinden kann, als wenn in dieſen Briefen nicht ein Anderer es wäre, welcher redete, als Johannes. In dieſen ſieben Briefen iſt es der Herr ſelbſt, der hier ebenſo perſönlich und vernehmlich redet, wie dort jene zehn Worte vom Sinai herab. **So kann** überhaupt kein Menſch reden, weder ein Prophet noch ein Apoſtel. So redet nur Der, der Augen hat wie Feuerflammen, und deſſen Füße ſind wie glühendes Erz. Es wollen auch dieſe Briefe nach ihrem eigenen und zwar directen Selbſtzeugniß Dictate ſein, da jedem einzelnen Briefe die ganz ſpecielle Aufforderung vorhergeht zu ſchreiben, was dem Schauer geſagt wird.

So wenig wie um dieſes Verhältniſſes willen etwas aus dieſen Briefen als unjohanneiſch gegen Johannes als Zeugniß aufgeführt werden darf, ebenſowenig darf man etwas aus der Materia der geoffenbarten Viſionen anziehen, wie denn von D. in Betreff der Zahl 666 u. ſ. w. von Rabbinismus und Kabbalismus geredet wird. Wenn auch zugegeben werden mag, daß ſich hiervon keine Analoga im Evangelium finden, ſo doch im Alten Teſtamente, obgleich D. es beſtreitet. Das Wort ששך Jerem. 25, 26 u. 51, 41, welches nach dem umgekehrten Alphabet (Athbaſch) Babel bedeutet, bietet z. B. ein Analogon, und eine Zahlenſymbolik iſt offenbar im Alten Teſtamente in ausgedehnter Weiſe vorhanden. Wie wunderlich auch die localſymmetriſchen und arithmetiſchen Verſchlingungen und Correſpondenzen der Kabbala ſein mögen und ſich bis in die lächerlichſten Aeußerlichkeiten verlieren, ſo liegt ihnen doch ein Etwas von Wahrheit zu Grunde, was aus dem Alten Teſtamente ſich wohl entwickeln läßt. Denn gerade die Hebräer hatten für Zahlenſymmetrie ein ungemeines Verſtändniß.

5. Was ferner D. in Betreff der Verſchiedenartigkeit des Lehrinhaltes von der Auferſtehung ſagt, läuft im Grunde darauf hinaus, daß nicht überall und immer von ein und derſelben Sache alles geſagt werden kann und ſoll. Auch ein entfernter Widerſpruch findet nicht einmal ſtatt. Wichtiger dagegen erſcheint uns, was vom Antichriſten geſagt iſt, deſſen Erwähnung man in der Offenbarung erwarten ſollte. Wir könnten freilich dieſes indirecte Selbſtzeugniß gegen den Apoſtel in ein indirectes Zeugniß für ihn verwandeln, weil die Offenbarung das im Großen und Allgemeinen enthält, was der erſte Brief des Apoſtels im Einzelnen gelegentlich von dem Antichriſten erwähnt. Es ſind offenbar ganz verwandte Vorſtellungen. Eben weil Johannes für ſolche geſchichtlichen Entwickelungen ein offenes Auge hatte, ſo hatte er auch für ſie ein offenes Ohr. Es würde ſich demnach eigentlich nur darum handeln, warum der Name Antichriſt ſich in der Offenbarung nicht findet, da doch die Sache ſo reichlich vorhanden iſt. Es iſt aber klar, daß der Name Antichriſt ebenſowohl ein Collectivname, wie ein Eigenname, ſowie daß er auch ein ſymboliſch-allegoriſcher und myſtiſcher Name iſt. Auch der perſönliche Antichriſt iſt nicht allein jene ſchließlich letzte Perſönlichkeit, in welcher ſich alle Teufelei gipfelt, ſondern es giebt ſolcher Perſönlichkeiten und ſolcher Spitzen mehrere; auch wird das Papſtthum als Antichriſt gemäß der Schmalkaldiſchen Artikel betrachtet. Ferner iſt nicht zu vergeſſen, daß ἀντίχριστος ebenſowohl Widerchriſt als Stellvertreter Chriſti heißt, ſo daß dieſer Name weder Kap. 13, noch 17, noch 19 anzubringen war, ohne die Sache in ein einſeitiges und ſchiefes Licht zu ſtellen.

Anderer mehr ins Einzelne gehender Stücke werden von D. noch manche angeführt. So soll z. B. der λόγος τοῦ θεοῦ in Joh. 1, 1 ein anderer ſein als der Apoc. 19, 13, obgleich für uns perſönlich eben Joh. 1, 1 die einzige Motivirung für dieſe merkwürdige Wahl des Namens Apoc. 19, 13 iſt, wenn auch das Wort λόγος etwas anders begrifflich gefaßt iſt, als dort. Es iſt nur eine durch Umſtände bedingte Verſchiedenheit vorhanden, welche nothwendig auf eine tiefere Einheit zurückführt. Nimmt man das nicht an, bleibt der Ausdruck λόγος in Apoc. 19, 13 rein unerklärlich.

6. Die ſprachlichen Verſchiedenheiten ſind höchſt unbedeutend, trotz ψευδής und ψέυστης und zweier anderen Beiſpiele, denn das νικᾷν kann gar nicht einmal in dieſelbe Kategorie geſtellt werden. Auch kann es für einen Unbefangenen gar nichts Auffälliges ſein, daß ſtatt des ἀμνὸς τοῦ θεοῦ im Evangelium der Ausdruck ἀρνίον in der Apoc. conſtant iſt. Denn genau betrachtet liegt die Sache doch ſo, daß dies nur einen Unterſchied des Ausdrucks zwiſchen dem Apokalyptiker und Johannes dem Täufer nachweiſt, inſofern ſich dieſer eben des ἀμνὸς factiſch bedient hat. In dem Munde des Täufers hätte das Wort Lämmlein einen gar nicht zur Stelle gehörenden Nebenſinn, welcher gerade in der Offenbarung am Platz war.

Am Schluß dieſes Paragraphen muß D. endlich ſelbſt geſtehen, daß die Bedeutung alles deſſen, was von dem indirecten Selbſtzeugniß der Apokalypſe über ihren Verfaſſer geſagt iſt, nicht von den einzelnen Obſervationen abhänge, ſondern von dem Eindruck des Buches als Ganzen. Eben dieſen Eindruck machen wir für uns ſo gut geltend, wie D. für ſich.

7. Wenn nun D. ſeiner eigenen Beweisführung nur eine mehr ſubjective Bedeutung zuſchreibt und es ſelbſt fühlt, daß ſie für einen Gegner nicht bindend ſei, in eine wie viel mißlichere Lage geräth er, wenn nun gar die Tradition in ihrer entſchiedenen und geſchloſſenen Phalanx wider ihn ſich erhebt, deren Macht D. ſelbſt nicht verkennt.

Das von Hengſtenberg aus des Polycarpus Brief an die Philipper entnommene Zeugniß wird mit Recht verworfen. Nicht ſo des Papias, wobei D. das beſondere Intereſſe hat, daß er dadurch ein Argument gegen den Hauptzeugen Irenäus gewinnt, inſofern er ihn einer irrigen Angabe überführen und ſomit auch für andere Angaben verdächtigen kann. Es iſt wahr, daß Papias zwei Johannes kennt, den Apoſtel und den Presbyter, welcher Letztere auch als ein Augenzeuge des Herrn aufgeführt wird. Wenn auch Euſebius dem Papias kein beſonderes Zutrauen ſchenkt, ſo kann doch ſeine Meldung, daß es zwei Johannes gegeben habe, unmöglich eine irrige ſein. Aber nehmen wir auch die beiden von Hengſtenberg beſtrittenen, von Euſebius aus Papias Worten gefolgerten und von D. mit Recht anerkannten Thatſachen an, daß es auch einen Presbyter Johannes gegeben habe, ſo wie daß Papias ein Schüler des Presbyters geweſen ſei, kann denn daraus ſchon gefolgert werden, daß die Angabe des Irenäus, der den Papias einen ἀκουστὴς des Apoſtels nennt, falſch ſei? Steht es doch feſt, daß beide Johannes in eben derſelben Stadt in Epheſus gelebt haben und dort geſtorben ſind, wie auch Beider Grab dort gezeigt wurde! Das Eine ſchließt das Andere um ſo weniger aus, als muthmaßlich der Apoſtel doch länger gelebt hat, und faſt jeder aſiatiſche Chriſt damaliger Zeit ein Hörer des Apoſtels genannt werden konnte. Man könnte entgegnen, daß Euſebius von dem Papias berichtet, daß er ſelbſt in ſeiner Vorrede zu ſeinen Büchern geſagt habe, daß er ſelbſt nicht ein Zuhörer der Apoſtel geweſen, noch ſie mit eigenen Augen geſehen habe. Wenn

aber, wie es doch ſcheint, Euſebius diejenige Stelle aus Papias im Auge hat, welche er gleich darauf wörtlich anführt, ſo hat Euſebius zu viel in ſeinen Worten geleſen, denn eine ſolche von Euſebius vorgebrachte Negation liegt nicht in ſeinen Worten. Uebrigens ſei dem, wie ihm wolle: jedenfalls lebte Papias in ſolchen Verhältniſſen, perſönlichen Beziehungen und Gegenden, daß ihm, einem Biſchofe, eine Sache von ſolcher Bedeutung bekannt ſein mußte. So viel muß D. ſelbſt geſtehen, „daß jedenfalls die wichtige Thatſache feſtſtehe, daß Papias die Apokalypſe als eine inſpirirte Schrift gebraucht habe. Es darf hierbei nicht verſchwiegen werden, daß bei Papias nur von einem ἀξιόπιστον die Rede iſt, wofür D. das Wort θεόπνευστον unterſchiebt. Beide Begriffe mögen nur dann als gleichbedeutend verwechſelt werden, wenn ſie beide auf einen Apoſtel zurückgeführt werden. Daß Papias aber den Presbyter Johannes für eine Quelle „reiner" Lehrüberlieferungen gehalten habe, das ſteht im Euſebius nicht. Gerade das Stillſchweigen des Euſebius über Papias zeugt dafür, daß dieſer ſich der allgemeinen Meinung von der Abfaſſung der Apokalypſe durch den Apoſtel angeſchloſſen habe, weil er ihn ſonſt ganz gewiß als den bedeutendſten Zeugen für ſeine eigene Meinung angeführt haben würde, denn er ſelbſt, Euſebius, war der Meinung Düſterdiecks.

8. Der zweite Hauptzeuge iſt Juſtinus Martyr, deſſen Zeugniß D. ſelbſt mit den Worten aufrecht hält: „gewiß hat er nach einer ihm unzweifelhaften Tradition geſprochen." D. räumt alſo das Vorhandenſein ſolcher Tradition ein, beſtreitet aber ihre Richtigkeit. Es iſt aber ſchwer zu glauben, daß damals ſchon, um 150, und zwar in Epheſus ſelbſt, wo man doch die Wahrheit kennen mußte, ſich eine falſche Tradition ſollte gebildet, und daß ein ſolcher Mann wie Juſtinus ihr ſollte geglaubt haben, zumal in einer Sache, die, wie ja D. meint, nach dem Eindruck, den die ganze Apokalypſe macht, ſo unwahrſcheinlich wäre. Man wird verſucht, eine ſolche Annahme für rein unmöglich zu erklären! Wenn es wahr wäre, daß die Apokalypſe ſchon 25 Jahre früher, wie D. will, verfaßt wäre, von einem in Epheſus lebenden bekannten Manne, und daß ſie von dem Untergange Jeruſalems und dem Sturz des römiſchen Weltreiches unter Domitian ſollte handeln, dann dennoch zu glauben, daß die Apokalypſe von dem Apoſtel herrühren ſollte, nachdem ſie ſich als irrig erwieſen! — das anzunehmen iſt (meinem kritiſchen Verſtande wenigſtens) unmöglich.

9. Dem Zeugniß des Papias und Juſtinus ſchließt ſich Irenäus an, und zwar in einer ſo umfangreichen und bedeutenden Weiſe, daß dasſelbe unmöglich geleugnet werden kann. Das hat auch Niemand verſucht, ſondern D. behauptet nur, er ſei eben mit ſammt der ganzen Tradition im Irrthum geweſen. D. ſagt zwar, daß einer Verwechſelung leicht Vorſchub hätte geleiſtet werden können, weil beide Johannes gleichzeitig in derſelben Gegend wirkten, aber gerade das Umgekehrte iſt das Richtige: weil Beide in derſelben Gegend lebten, konnte eben in dieſer Gegend kein Irrthum aufkommen, da ein etwa auftauchender Irrthum leicht berichtigt werden konnte. Alle Factoren zur Conſtatirung des Thatbeſtandes waren ja vorhanden! Dagegen iſt es wohl erklärlich, daß in dem fernen Rom ein Cajus mit ſeinem ſtolz abſprechenden Charakter, oder auch in Alexandrien um geraume Zeit ſpäter ein Dionyſius in ſeiner tiefen wiſſenſchaftlichen Bildung auf allerlei Ausflüchte kommen konnte, um ſich dieſes für ſie ſo unverdaulichen Buches zu entledigen.

10. Nachdem D. die Zeugniſſe der Tradition, welche für die Abfaſſung durch den Apoſtel ſind, beſtätigt hat, führt er die Zeugniſſe an, welche ſeiner

Anſicht günſtig ſind. Zuerſt das Fehlen der Apokalypſe in der Peſchito. Da aber D. ſelbſt die Apokalypſe für eine inſpirirte Schrift hält, ſo kann er das Fehlen nur aus der Furcht vor dem Mißverſtändniß und dem Mißbrauche des Buches für den gemeinkirchlichen Gebrauch herleiten. Wenn aber dem ſo iſt, ſo hat es mit der Autorſchaft nichts zu thun. Er muß deshalb zu Weiterem übergehen mit den Worten: „Deutlicher auch in der Begründung liegen uns die Urtheile des Dionyſius von Alexandrien und des Euſebius vor.“ Dieſer Dionyſius, den wir in ſeiner Würde und wiſſenſchaftlichen Stellung hoch in Ehren zu halten geſonnen ſind, iſt nun ganz der Mann den D. braucht. Freilich „ſeine Vorgänger Clemens und Origenes folgen der kirchlichen Tradition“; aber „Dionyſius ſteht ganz auf dem Boden der inneren Kritik; aus dem Selbſtzeugniß der Apokalypſe entnimmt er, daß der Verfaſſer für den Apoſtel Johannes nicht gehalten werden wolle, und die Vergleichung der unzweifelhaft apoſtoliſch johanneiſchen Schriften dient ihm nur zur weiteren Begründung der Anſicht, daß der Apokalyptiker der bekannte Johannes nicht geweſen ſein könne.“ Allein das Zeugniß des Dionyſius iſt gar kein Zeugniß, es iſt nur eine Meinung, und zwar von ihm ſelbſt erfundene, die für ſich einzeln losgeriſſen von aller Tradition daſteht, ja im nachweisbaren Widerſpruch mit der Tradition, in welcher er ſelbſt geſchichtlich ſtand. Auch liegt der Grund der Entſtehung dieſer neuen Meinung deutlich vor, nämlich in dem Verhältniß des Dionyſius zum Biſchof Nepos. Dieſes Biſchofs Schrift wider die Allegoriſten ſchien nur zu geeignet, der alexandriniſchen Schule große Schwierigkeiten zu bereiten. Denn des Origenes Anſichten vom zukünftigen Leben waren gar zu ſpiritualiſtiſch. Sie gingen ja ſo weit, daß er meinte, wir würden einſt ſo weit kommen, daß wir keine Leiber, ja auch keine Seelen mehr hätten, ſondern nur ganz Verſtand und Empfindung wären! Mochte nun auch Origenes mit Recht von „Schülern des Buchſtabens“, ſowie von jüdiſcher, fleiſchlicher und ſinnlicher Auslegung der heiligen Schrift reden können, mögen auch ſelbſt des Nepos chiliaſtiſche Anſichten nach der Seite hin zu weit gegangen ſein, obgleich dies nicht erwieſen iſt, ſo hatte doch immerhin Dionyſius einem ſo geachteten, frommen und ausgezeichnetem Biſchofe gegenüber wie Nepos war, in der Frage des Chiliasmus um ſo mehr einen harten Stand, als die geſammte Kirche der erſten zwei Jahrhunderte von Barnabas und Papias an demſelben huldigten. So mochte denn Dionyſius keinen anderen Ausweg wiſſen, als den, die Apokalypſe ſelbſt anzugreifen und ſie dadurch zu verdächtigen, daß er nach einem anderen Verfaſſer ſich umſah, und da war es denn kein unglücklicher Griff, daß er auf jenen Presbyter kam, weil er ſo das Buch doch noch in etwa retten konnte.

11. Dieſelbe innere geiſtige und wiſſenſchaftliche Stellung, welche Dionyſius einnahm, machte auch den Euſeblus, den D. ferner für ſich anführt, zu einem halben Gegner dieſes Buches. Es iſt ſchon oben als eine falſche Behauptung zurückgewieſen, daß Papias den Apoſtel gar nicht ſollte gekannt haben. Das ſteht ebenſowenig im Euſeblus, wie bei ihm zu leſen iſt, daß Papias die Apokalypſe dem Presbyter zugeſchrieben habe. Die ganze Sache iſt nur eine Concluſion des Euſebius: Papias iſt ein Schüler des Presbyters, — Papias kennt die Apokalypſe — alſo iſt die Apokalypſe von dem Presbyter. Auch ſpricht Euſebius gar keine Behauptung, ſondern nur „eine Vermuthung“ aus, wie D. mit Recht ſelbſt ſagt. Dem Euſebius iſt überhaupt gar nicht darum zu thun, die Autorſchaft feſtzuſtellen, denn er ſagt ſelbſt, „daß Papias die Dinge nicht habe unterſcheiden können, welche die „Apoſtel“ in Figuren und Bildern ausgedrückt hätten“, und

da Euſebius dies auf ſeine fleiſchliche Auffaſſung des Millenniums bezieht, ſo zeigt dies an, daß Euſebius als öffentlicher Lehrer der kirchlichen Tradition folgte, wenn er auch von Herzen dem Dionyſius lieber beiſtimmen mochte. Er läßt die Sache unentſchieden!

12. Wir kommen zu einer neuen Reihe von Betrachtungen, nämlich: wie verhält ſich die Verbannung des Apoſtels auf Patmos zur Abfaſſung der Apokalypſe? D. acceptirt hierin die bekannte Anſicht, daß die ganze Geſchichte von der Verbannung auf Patmos eine aus Apok. 1, 9 entſtandene Sage, und daß auch dort von einer Verbannung gar nicht die Rede ſei. Nun ſteht freilich das Wort „Verbannung“ nicht im Texte, aber es ſteht doch da ἐν τῇ θλίψει, welches wenigſtens auf eine Verfolgung bezogen werden kann, auch erhält das διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ durch eine Beziehung auf eine ſolche Verfolgung ſeine beſtimmte Bedeutung. Aber wie ſollte hier ein „Mißverſtändniß“ entſtanden ſein? Selbſt wenn durch ein Mißverſtändniß jener Stelle die Geſchichte von der Verbannung entſtanden wäre, ſo ſetzte dies ja den Glauben voraus, daß der Apoſtel die Offenbarung geſchrieben! Denn wenn der Apoſtel weder nach Patmos verbannt worden wäre, noch die Apokalypſe geſchrieben hätte, wie hätte ein Mißverſtändniß und eine ſolche Sage überhaupt entſtehen können? Wenn der Apoſtel gar nicht auf Patmos geweſen wäre, was man ja von Polycarpus und Anderen mit Sicherheit erfahren konnte, ſo hätte die Anſicht, daß Johannes der Verfaſſer der Apokalypſe ſei, gar nicht aufkommen können, weil ſie ſelbſt ſagt, daß ſie auf Patmos geſchaut ſei, zumal da auch den damals lebenden Chriſten der Unterſchied zwiſchen dem Evangelium und der Apokalypſe ebenſogut wie den jetzigen auffallen mußte. — D. beruft ſich zuerſt auf das Stillſchweigen des Hegeſippus, der zwar von der Verfolgung unter Domitian, aber dabei nicht von Johannes rede. Allein auch das kann aus Euſeb. III, 20 gar nicht gefolgert werden, da von Hegeſippus nur eine einzelne Geſchichte, jene bekannte von den armen Nachkommen aus der Familie Jeſu angeführt wird. Es kann nicht Alles an jedem Orte geſagt werden. Euſebius ſagt auch nicht, daß Hegeſippus nichts davon wiſſe. Er kann ſehr wohl davon geredet haben, ohne daß Euſebius ſich veranlaßt ſah, hier das zu erwähnen, da er die Verbannung des Apoſtels auf Patmos an ſo vielen Stellen als eine bekannte Thatſache meldet. Und wenn Hegeſippus auch wirklich davon geſchwiegen hätte, ſo müßten wir ſeine Schriften kennen, um aus ſeinem Schweigen Schlüſſe ziehen zu können. Gegen dieſe Art und Weiſe der ſogenannten kritiſchen Behandlung der alten Autoren muß man ſich aufs entſchiedenſte verwahren. Es werden oft weitgehende Folgerungen gezogen, welche in den Worten ſelbſt keineswegs liegen! Bei einer Schrift, wie die des Euſebius, deſſen Geſchichte einem Moſaikboden gleicht, der aus tauſenderlei kleinen Stückchen zuſammengeſtellt iſt, iſt es um ſo nöthiger bei dem ſcharf begrenzten Wortverſtande zu bleiben, ſonſt kann man mit dieſen Stückchen handthieren, wie man will. — Wir übergehen endlich was D. von dem Schwanken der Tradition ſagt, da es zu ſchwach iſt, und darauf hinausläuft, daß bei Hieronymus ſich eine Ungenauigkeit findet, und daß nicht Jeder an jedem Orte alles geſagt hat. Ein Grund für das hohe apoſtoliſche und kanoniſche Anſehen der Apokalypſe, welcher von allen Exegeten übergangen iſt, läßt ſich noch aus der apokryphiſchen Schrift der Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris (Thilo 357) ſchöpfen, wo der Engel c. 3 zum Joachim, dem Vater der Maria, welcher ihn anbeten will, ſagt: »noli dicere servum tuum, sed conservum meum, unius enim domini servi sumus«. Dieſe Worte enthalten nicht nur eine deutliche Nachbildung

des bekannten Vorfalls in der Apokalypſe, ſondern ſie beweiſen eben durch dieſe Nachbildung, daß der Verfaſſer die Apokalypſe für ein göttlich inſpirirtes und apoſtoliſches Buch gehalten habe, wie denn die ganze dort mitgetheilte Erzählung voll von Nachbildungen alt- und neuteſtamentlicher bibliſcher Vorfälle iſt (cf. R. Hofmann: Das Leben Jeſu nach den Apokryphen S. 16. 28).

13. Zum Schluß iſt noch eine Frage zu beleuchten, welche der Einzel-Exegeſe anheim fällt. Es handelt ſich nämlich um Apok. 11, 1—14, welcher Stelle die Abfaſſung der Apokalypſe vor der Zerſtörung Jeruſalems zu Grunde liegen ſoll, eine Thatſache, die, wenn ſie wahr wäre, freilich ein ſehr ſtarkes Argument gegen den Apoſtel ſein würde. Es wäre nur zu verwundern, daß man das nicht von Anfang an gewußt hätte, und daß durch Polycarpus und Andere auf uns davon keine Kunde gekommen wäre, da doch die Sache ſo „deutlich" ſein ſoll. „Die Vorausſetzung, ſagt D., daß die Zerſtörung der h. Stadt noch nicht erfolgt ſei, gehe mit der größten Evidenz aus dem Text hervor, weil v. 2 geſagt ſei, daß die h. Stadt, d. h. Jeruſalem, von den Heiden getreten werden ſolle." Aber D. ſieht nicht, daß die Zeitbeſtimmung 42 Monate lang dabei ſteht. Da nun das Getretenwerden 42 Monate lang kein einzelner Act, wie die Zerſtörung einer Stadt iſt, ſondern einen lang dauernden Zuſtand anzeigt, ſo liegt dieſer Weiſſagung nur die Vorausſetzung zu Grunde, daß dieſer Zeitraum noch nicht abgeſchloſſen ſei.

14. Die Hinweiſung endlich auf Kap. 13 und 17 hat nicht nur, wie D. ſagt, „die Anerkennung gewiſſer Grundzüge der Auslegung zur Vorausſetzung", ſondern die ganze Auslegung ſelbſt. „Iſt das richtig", ſo ſagt er, nämlich, daß die ſieben Könige nicht Königthümer, ſondern perſönliche Herrſcher ſind, ſo widerſpricht Apok. 17, 10 jedenfalls der Angabe des Irenäus; — „denn wenn fünf von den Häuptern, d. h. Kaiſern gefallen ſind, ſo kann derjenige, welcher der Sechste iſt, keinenfalls ein ſpäterer als Veſpaſian ſein". Das heißt wenn das ſo iſt, ſo iſt das freilich ſo. Wie unſicher iſt aber auch dieſe Beweisführung! Soll man mit Cäſar oder Auguſtus anfangen? Soll man Galba, Otho und Vitellius gar nicht rechnen, wie D. will, um den Veſpaſian als den ſechsten zu gewinnen, oder nur den Einen oder den Andern, wie Ewald, oder alle Drei für Einen, oder Jeden beſonders? Ein ſicheres Fundament iſt nicht vorhanden. Auch iſt der Ausdruck βασιλεῖς von den römiſchen Cäſaren zu gebrauchen geradezu unſtatthaft, da dieſer Ausdruck förmlich desavouirt war.

Nach welcher Richtung wir alſo auch ſchauen mögen, es iſt kein einziger ſtichhaltiger Grund gegen die alte kirchliche Annahme von der Abfaſſung der Apokalypſe durch den Apoſtel Johannes auf der Inſel Patmos beigebracht. Das Beigebrachte hat ſich bei ſcharfer und genauer Einſicht in die Sachlage geradezu als falſch erwieſen, oder doch wenigſtens als unwahrſcheinlich oder unſicher. Wenn aber nun wirklich die Offenbarung von dem Apoſtel Johannes auf Patmos unter dem Kaiſer Domitian geſchaut iſt, ſo ſind die Reſultate davon für die Erklärung bedeutend. Die Conſequenzen ergeben ſich aber von ſelbſt, weshalb wir ſie hier nicht weiter ausführen wollen.

Möge die Zeit nicht mehr fern ſein, welche mit der Erfüllung ein volles Verſtändniß bringt!

Meiderich. H. J. Graeber.

Die göttliche Offenbarung. Ein apologetiſcher Verſuch von E. A. Auberlen, Dr. der Philoſ. und Theol., der letzteren außerordentl. Prof. in Baſel. Erſter Band. Baſel, Bahnmaiers Buchhandlung (E. Detloff) 1861.

Der Verfaſſer dieſes Werks, deſſen erſte Abtheilung uns vorliegt, hat für gut gefunden, einen andern Weg einzuſchlagen, als ſeine Vorgänger. Unter dieſen ragt ohne Zweifel vor allen hervor die feine und gediegene Arbeit von D. K. H. Sack: Chriſtliche Apologetik, deren zweite ſehr umgearbeitete und vervollkommnete Ausgabe 1841 erſchien. Während Sack von der Idee zu den Thatſachen fortgeht und vom Allgemeinen zum Beſonderen, vom Alten zum Neuen (Allg. Theil: Von der Idee der Religion, von der Religion als Thatſache, die Religion als Vermittlung von beiden. Beſonderer Theil: I. Die chriſtliche Religion als göttlich-poſitive Religion. K. 1. Ihre Geſchichtlichkeit. K. 2. Die Offenbarung in ihr, deren Begriff und Thatſachen: Uroffenbarung, Bundesoffenbarung an das Volk Iſrael, die Offenbarung Gottes in der Erſcheinung Jeſu. II. Die chriſtliche Religion als das Heil des ſündigen Menſchengeſchlechts. K. 1. Vom Heil als Zeugniß des Geiſtes Gottes, Begriff des Zeugniſſes, Weiſſagungen und Vorbilder. K. 2. Vom Heil als Kraft der Belebung, Begriff der Belebung, Wirkungen des Chriſtenthums. III. Die chriſtliche Religion als die Vollendung des Lebens. K. 1. Von der Gemeinde, Begriff der Gemeinde Gottes; von der chriſtlichen Kirche — wie ſie ſich erhält, Taufe, Abendmahl, Gaben. Sie bedarf der Schrift. — K. 2. Von der h. Schrift und Begriff der Schrift, Wort und Geiſt in ihr; Inſpiration; Wahrheit und Aechtheit der Schrift; Zwei Perioden der Schriftentſtehung, Einheit des Geiſtes in Schrift und Gemeinde. 2. Die h. Schrift des A. und N. T. Der chriſtliche Glaube und die h. Schrift; das Weſen der Aechtheit und Reinheit der bibliſchen Bücher: Verhältniß der h. Schrift zur chriſtlichen Kirche. Religiöſe Bildungskraft der Bibel; Bürgſchaft der Vollendung); ſo geht dagegen A. vom Thatſächlichen, Beſonderen, Neuen aus, und ſchlägt durchaus einen regreſſiven Gang der Unterſuchung ein. — So beſchäftigt ſich denn der erſte Theil mit der Unterſuchung des Thatſächlichen; der zweite aber ſoll die Thatſachen auch innerlich verſtändlich zu machen ſuchen, ſo daß ſie in ihrer Idealität und Rationalität erſcheinen. Jener iſt hiſtoriſch-bibliſch, und geht zuerſt näher auf die Frage ein, ob Wunder und übernatürliche Offenbarungen ſo glaubwürdig überliefert ſeien, daß unbefangene Forſchung ſich genöthigt ſieht, ſie als geſchichtliche Thatſachen anzuerkennen; dieſer ſoll vor allem die metaphyſiſche Frage von der Möglichkeit der Wunder zur Sprache bringen, indem er zeigt, daß übernatürliche Offenbarung mit einem richtigen Begriffe von Gott und der Welt und ihrem gegenſeitigen Verhältniß in keinerlei Widerſpruch ſteht; ſodann aber auch die Nothwendigkeit der Offenbarung, indem die Vergegenwärtigung ihres Weſens und Zwecks davon überzeugt, daß ſie das ſpecifiſche unerſetzliche Mittel iſt, um die Menſchheit und Welt zu ihrer urſprünglichen gottgewollten Beſtimmung zu führen; endlich ihre Wirklichkeit, indem ihr ganzer Entwickelungsgang in ſeiner inneren Plan- und Vernunftmäßigkeit als die Verwirklichung der göttlichen Weltidee erkannt wird. — Da aber zur rechten Führung der Vertheidigung es nöthig iſt, den Angriff genau zu kennen, ſo wird zwiſchen die beiden Theile eine hiſtoriſche Charakteriſtik des Rationalismus eingeſchaltet, welche dieſe Erſcheinung in ihrem geſchichtlichen Zuſammenhang zu verſtehen, ihre principiellen Irrthümer bloß zu legen, aber auch ihre poſitive Bedeutung zu würdigen, und ſchließlich darzuthun

ſucht, wie die neuere chriſtliche Wiſſenſchaft, den Rationalismus überwindend, der Ausbildung einer lebendigen und umfaſſenden Offenbarungserkenntniß zuſtrebt. — So hat denn dieſe Schrift drei Haupttheile, einen „bibliſchen, hiſtoriſchen, dogmatiſchen, — Theſis, Antitheſis, Syntheſis"; die beiden erſteren umfaßt dieſer erſte Band. Wir haben hierin Plan und Anlage des ganzen Werks vor uns. Der Verfaſſer legt auch die Gründe ſeines Abweichens von der ſonſtigen Methode dar. Nachdem er die Vermiſchung der geſchichtlichen und der metaphyſiſchen Seite der Frage in der Straußſchen Kritik des Wunders gerügt, weiſt er darauf hin, wie das gewöhnliche Verfahren der Weg geweſen, auf welchem die meiſten der Gegner zur Verwerfung der Wunder gekommen, indem ſie den Wunderglauben mit ihren philoſophiſchen, pantheiſtiſchen Vorausſetzungen nicht vereinigen konnten. Weil das aber Vorausſetzungen ſeien, welchen unſererſeits andere Vorausſetzungen entgegenſtehen, ſo ſei es offenbar richtiger, dieſen Punkt in die zweite Linie zu ſtellen, und zu ſehen, ob nicht der andere einen gemeinſamen Boden darbiete, auf dem die Verhandlung gepflogen werden könne. An dieſen Hauptgrund ſchließt ſich ein zweiter an, daß man mit dieſer Verfahrungsweiſe dem Geiſteszuge der Gegenwart folge. Metaphyſiſche Theorieen ſeien jetzt abgeſchätzt, man wolle Thatſächliches, greifbar und ſichtbar vor Augen liegende Facta. Freilich müſſe der Freund echter Wiſſenſchaft die weitverbreitete Geringſchätzung der Philoſophie beklagen. Dieſelbe werde aber aufhören, ſobald ein großer Philoſoph aufſtehe, der die Realitäten des Daſeins wahrer und voller zu erfaſſen wiſſe, als der Idealismus unſerer jüngſten Syſteme. Für jetzt aber müſſe es als ein natürlicher Rückſchlag gegen den Uebermuth der Speculation und ihres, weil einſeitig conſtructiven, zugleich der Wirklichkeit gegenüber deſtructiven Verfahrens erſcheinen, daß ſich auf allen Gebieten der Wiſſenſchaft, die Richtung auf das Wirkliche und Thatſächliche, mit einſeitiger Zurückſtellung des Idealen, geltend mache. Wir müſſen wieder lernen, die Thatſachen nicht nach unſeren Theorieen, ſondern unſere Theorieen nach den Thatſachen zu beſtimmen.

So gerne Referent hierin dem Verfaſſer zuſtimmt, ſo ſcheint es ihm doch bedenklich, in der Apologetik, als einem Theil der philoſophiſchen Theologie, ſo vom Thatſächlichen auszugehen. Sind es auch zunächſt Vorausſetzungen, mit denen wir den Vorausſetzungen der negativen Kritik entgegentreten, ſo kommt es ja nur darauf an, daß dieſe ſich als die wahren ſowohl dialektiſch als in der Anwendung auf das durch die kritiſche Prüfung hindurchzuführende Thatſächliche bewähren. Man könnte hierin eine gewiſſe metaphyſiſche Zaghaftigkeit und Unſicherheit finden. Dieſe würde übrigens eine wohlbegründete ſein, wenn es mit der Philoſophie ganz ſo ſtände, wie der Verfaſſer behauptet. Derſelbe hat S. 377 ff. die neuere Philoſophie, welche auch ihre dem Chriſtenthum zugewandten Seiten habe, in Betracht gezogen: Schelling und ſeine Schule; Franz v. Baader und ſeine Schüler und Interpreten; die nachhegelſchen Theiſten: Chalybäus, Ulrici, Fichte, K. Ph. Fiſcher; dann die an Schleiermacher und an die neuere theiſtiſche Philoſophie ſich anſchließenden Theologen: Lange, Martenſen, Liebner, Dorner, beſonders Rothe. In den Leiſtungen dieſer Männer findet er die Aufgabe, die er auch als Erweiterung der Dogmatik zur Theoſophie bezeichnet, vom göttlichen Mittelpunkt aus ein umfaſſendes Weltverſtändniß zu gewinnen, auf daß die Welt erkenne, daß es unmöglich iſt, im Namen der Natur oder der Vernunft und des Gewiſſens das Chriſtenthum abzulehnen, daß daſſelbe vielmehr alle jene Mächte für ſich habe, ja ſie erſt zu ihrer wahren Freiheit und Vollendung führe, noch lange nicht gelöſt. — Mit dem, was dieſe Männer darbieten, mit den Waffen ihrer Speculation ſcheint er

ſich dann auch nicht zu getrauen, das metaphyſiſche Problem der Apologetik geradezu anzufaſſen, mit der Zuverſicht ſiegreichen Kampfs gegen die pantheiſtiſchen Gegner. — Der Pantheismus iſt allerdings weder in der Schellingſchen Philoſophie, noch in der Baaderſchen Theoſophie, noch in dem nachhegelſchen Theismus, (wiewohl hier immerhin K. Ph. Fiſcher vom jüngeren Fichte beſtimmt zu ſcheiden ſein dürfte) völlig überwunden, und auch bei den tüchtigſten unter den ſpeculativen Theologen dürften Nachwehen des Gebrechens der Philoſophie in dieſer Beziehung faſt ausnahmslos anzunehmen ſein. Aber der Verfaſſer hat eine Erſcheinung auf dem Gebiete der Philoſophie überſehen, welche alle Beachtung der Theologen verdient. Eine gründliche und ſcharfſinnige Ueberwindung auch des feinſten Pantheismus iſt in der höchſt bedeutenden Senglerſchen Schrift: Die Idee der Gottheit (1845. 1852) zu finden, und in der poſitiven, tiefbegründeten und ſorgfältig durchgeführten Theorie derſelben bietet ſich dem theologiſchen Apologeten und Dogmatiker eine ſolide philoſophiſche Baſis für ſeine metaphyſiſche Unterſuchung, indem hier der Begriff des lebendigen perſönlichen Gottes ſo feſtgeſtellt iſt und ſeine Conſequenzen ſo durchgeführt ſind, daß der Begriff der Offenbarung und des Wunders im Sinne des Verfaſſers darin wohl begründet ſein muß. In derſelben Bahn bewegen ſich K. Ph. Fiſcher und Dr. L. Schmid, deſſen Grundzüge der Einleitung in die Philoſophie (Gießen 1860), und deſſen Geiſt des Katholicismus (Ebendaſ. 1848—1850) auch der Apologetik erwünſchte Handreichung gewähren. Nach dem, was hier vorliegt, müſſen wir 1. anerkennen, daß eine Philoſophie vorhanden iſt, welche eine weſentlich andere Stellung zur Offenbarung einnimmt, als die vorangehende pantheiſtiſche und die frühere deiſtiſche; und 2. das Voranſtellen der metaphyſiſchen Seite der Apologetik als das der wiſſenſchaftlichen Forderung entſprechendere bezeichnen; was um ſo mehr das Richtige ſein dürfte, da in die vorangeſtellte Erörterung des Thatſächlichen doch ſchon Manches eingeflochten wird, was jener anderen Seite angehört.

Ohne aber hierüber weiter mit dem Verfaſſer zu rechten, nehmen wir ſein Buch, wie es nun einmal iſt; und da können wir nicht umhin zu bekennen, daß es eine fein angelegte und durchgeführte Unterſuchung iſt. In der Einleitung wird vorläufig die Offenbarungsfrage beſprochen, als in letzter Inſtanz zurückgehend auf die nach der Exiſtenz eines perſönlich lebendigen Gottes, welcher als ſolcher auch handelt und redet; und als zuſammenfallend mit der Wunderfrage, da wirkliche Gottesoffenbarung ihrem Begriff nach übercreatürlich, übernatürlich, wunderbar ſei. — In der bibliſchen Betrachtung aber wird ausgegangen von dem Nächſtliegenden, dem Neuen Teſtament, und zwar von denjenigen Schriften, welche auch die extremſte Kritik als echt gelten läßt, von den Briefen an die Römer, Korinther und Galater, welche Zeugniß geben von den wunderbaren Geiſtesgaben der apoſtoliſchen Kirche, von den Wundern der Apoſtel (und Jeſu), von der Bekehrung und den Offenbarungen des Paulus und von der Auferſtehung Jeſu. Hieran ſchließen ſich Folgerungen gegen die Wunderleugnung, und Andeutungen über die apologetiſche und dogmatiſche Bedeutung der Auferſtehung Jeſu. — Von der apoſtoliſchen Kirche, wie ſie in den anerkannt echten Schriften ſich darſtellt, war der Verfaſſer zurückgegangen auf die Apoſtel, und von dieſen zu dem Herrn ſelbſt. Die Erweiſung Jeſu als Gottesſohn in der Auferſtehung nach Röm. 1, 4, und die directe Beglaubigung der evangeliſchen Wunderberichte durch Hebr. 2, 3. 4. 1 Kor. 15, 5 ff. begründet ein günſtiges Vorurtheil für die Evangelien als Geſchichtsquellen, unbeſchadet der freieſten kritiſchen Unterſuchung über ihren Urſprung. Aus ihnen wird aber nur ein einziger, in keiner Weiſe übernatürlicher

Punkt beleuchtet: Jeſus als Miſſethäter, wie er am Kreuze hängt und vor ſeinen Richtern ſteht, die Urſache ſeiner Verurtheilung, ſeine Meſſianität; wo entweder Kaiphas Recht hat oder Jeſus Recht hat und behalten wird. — Mit der Erklärung Jeſu, daß er der Meſſias ſei, werden wir zum Alten Teſtament zurückgeführt, auf deſſen meſſianiſche Auffaſſung nach allen Theilen die chriſtliche Theologie angewieſen iſt, wenn ſie nicht allzuweit unter der Höhe ihres Meiſters und ſeiner Apoſtel zurückbleiben will; eine Auffaſſung, welche, indem ſie die mannichfache Gliederung und Abſtufung, die mittelbarere oder unmittelbarere Beziehung ins Auge faßt, auch als die wahrhaft wiſſenſchaftliche ſich immer mehr bewähren wird. Indem der Verfaſſer den theils den Zuſammenhang beider Teſtamente unterſchätzenden, theils auch im alten keine übernatürliche Offenbarung zugeſtehenden Gegnern zunächſt Jeſ. 53 entgegenhält, als eine Inſtanz von der größten Bedeutung in beiden Beziehungen, ſo tritt er damit beiſpielsweiſe den Weiſſagungsbeweis an. — Das Reſultat dieſer Unterſuchung iſt: 1. Uebermenſchlich geordneter Zuſammenhang zwiſchen den Teſtamenten: Weiſſagung und Erfüllung; beide ein organiſches Ganze, wo ein Theil den anderen trägt, vorausſetzt, beweiſt; 2. Eben daher übernatürliche Offenbarung auch im A. T. Nach der Darlegung des übernatürlichen Charakters dieſer Weiſſagung wird aber auch auf ihre Vermittelungen und Vorſtufen hingewieſen. — Die ganze bisherige Betrachtung führte den Verfaſſer dahin, daß wir nur dann rationell denken, wenn wir nicht rationaliſtiſch denken. Denn die factiſch vorhandene Weiſſagung können wir gleich den Wundern nach logiſchen Geſetzen nicht anders erklären, als durch Zurückgehen auf übercreatürliche Cauſalität, auf wirkliche Offenbarung eines perſönlich lebendigen Gottes. Damit ſtimmt nun zuſammen, was die Propheten ſelbſt über die Art und Weiſe berichten, wie ihre Weiſſagungen entſtanden ſind, der Rückſchluß von der Wirkung auf die Urſache wird durch die geſchichtliche Bezeugung der letzteren ſelbſt beſtätigt. — Dies wird in dem Abſchnitt: „Die Propheten und ihre Offenbarungen", auseinandergeſetzt, wobei der Verfaſſer von den als echt anerkannten ausgeht. Aus den Erklärungen der Propheten, worin ſich das Bewußtſein ihrer geſchichtlichen Continuität mit den früheren Offenbarungsſtufen ausſpricht, ergiebt ſich ein Beweis für die Thatſächlichkeit der ganzen Geſchichte (wenn auch nicht alles Einzelnen), wofür auch der geſchichtliche Sinn in Iſrael und die Forteriſtenz des Volkes ſpricht. — Die regreſſive Betrachtung führt nun weiter zu Moſe und Abraham (die moſaiſche und patriarchaliſche Offenbarung), endlich zu den eilf erſten Kap. der Geneſis: die drei urgeſchichtlichen Kataſtrophen (Thurmbau zu Babel, Sündfluth, Sündenfall). Im erſteren Abſchnitte wird vornehmlich an Ewalds Vorſtellung angeknüpft; im zweiten wird die Erörterung zuletzt dogmatiſch, weil man, wenn man von den erſten Kapiteln der Geneſis reden will, die tiefen Grundfragen über das Böſe, über das Weſen Gottes und des Menſchen anfaſſen muß; wie umgekehrt, wer dieſe Fragen beſprechen will, auf jene Kapitel geführt wird. Es ſind dies die Fundamentalkapitel, an denen auch die ganze Lehre des neuen Bundes hängt, und welche immer voller durch unſer Denken hindurchleuchten müſſen, wenn unſere Ideen von Gott und Schöpfung, Menſch und Sünde, nicht für beide herabwürdigend gerathen ſollen.

Den zweiten Theil die geſchichtliche Betrachtung eröffnet der Verfaſſer mit der Bemerkung, daß ihm die ganze Frage von Wunder und Offenbarung mehr, als er urſprünglich ſelbſt gedacht, eine Frage des Bewußtſeins geworden ſei, und er ſomit den Gegnern auch in dieſer Beziehung auf ihr eigenes Terrain gefolgt ſei. Es handle ſich vor allem um das Bewußtſein und Selbſtbewußtſein der

Kirche, der Apoſtel, Jeſu Chriſti, Iſraels, der Propheten, Moſe, um Bewußtſeinsformen, welche in ihrem innerſten Kern Selbſttäuſchung und Illuſion geweſen, wenn Wunder und Offenbarung keine Thatſachen ſeien. „Die letzte Alternative: Iſt die Welt ein Irrenhaus, oder ein Tempel des lebendigen Gottes?“ — Der dogmatiſchen Erörterung der göttlichen Offenbarung wird vorangeſchickt eine geſchichtliche Orientirung über den Stand und die Bedeutung der Frage, welche ſich nur aus einem Blick auf die Geſammtentwickelung des neueren Geiſteslebens völlig verſtehen läßt, da der Kampf um die göttliche Offenbarung der größte Geiſterkampf der letzten Jahrhunderte iſt. Zunächſt iſt auf die Reformation zurückzugehen, weil die Gegenſätze vorzüglich aus proteſtantiſchem Boden erwachſen ſind. Es handelt ſich aber nur um eine Charakteriſtik jener Entwickelung in Bezug auf die vorliegende religiöſe Grundfrage. Der Gang der Darſtellung iſt nun folgender, 1. Der große Geiſterkampf in der chriſtlichen Welt. 1. Die Herſtellung des reinen Chriſtenthums und der widerchriſtliche Gegenſatz. 2. Die kirchengeſchichtliche Entwickelung der Gegenſätze (Zurückgehen auf die vorreformatoriſche Zeit, worin, wie die Reformation, ſo ihr Gegenſatz, der Rationalismus ſich vorbereitete). Die Geſchichte beider zeigt aber, wie auf beiden Seiten Licht und Finſterniß iſt. Dies wird ins Licht geſetzt in Abſchnitt II. 1. Der ältere Proteſtantismus und 2. Der Rationalismus. 1. a) Das materielle Princip: die Gnade, die Sünde; b) das formale: der Schriftgebrauch, die Inſpirationslehre. 2. a) Vernunft und Natur. 1. Die rationaliſtiſch-humaniſtiſche Entwickelung auf den verſchiedenen Gebieten. 2. Ergebniß. (Rieſenhafte Geiſtesarbeit in Wiſſenſchaft und Kunſt. Nur das höchſte Gut tritt zurück; die Religion ſcheint oft faſt verſchwunden. Aber jene Fortſchritte müſſen dem Reiche Gottes dienen, die der Wiſſenſchaften ſind auch für die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung und ihrer Urkunde von vielſeitigem Gewinn. Es gilt hier zweierlei zu unterſcheiden: das Weſen des Menſchen, Thatſachen, woran die Offenbarung ſich anſchließt, denen ſie nicht widerſtreiten darf, und: die moderne widerchriſtliche Weltanſchauung, die zu bekämpfen iſt. Der Rationalismus hat die chriſtliche Wiſſenſchaft genöthigt, die Anknüpfungspunkte des Chriſtenthums in der menſchlichen Natur aufzuſuchen und ſo eine lebendigere ſchriftgemäße Auffaſſung des Verhältniſſes von Göttlichem und Menſchlichem zu gewinnen. Neue tiefere Erfaſſung des Inhalts in Bezug auf das A. T. in ſeinem Offenbarungsgang, die Perſon Jeſu Chriſti in ihrer menſchlich-ſittlichen Lebenswahrheit auf dem göttlichen Grunde, ethiſche Faſſung der Verſöhnungslehre, Verſtändniß der Urkirche, und der Stellung und Bedeutung der Kirche im Verhältniß zu den großen, vergangenen und zukünftigen Entwickelungen des Reichs Gottes. Andererſeits hat ſich die innere Unwahrheit und Verderbtheit des autonomiſch-kosmiſchen Princips in ihren Conſequenzen bereits weltgeſchichtlich dargelegt; die praktiſche: Revolution und Deſpotismus, die theoretiſche: der Materialismus, der zuletzt auch die Wiſſenſchaft und Kunſt, und alles moraliſche und politiſche Leben vernichtet u. ſ. f.) b) Die Bibelkritik: textuelle, literariſche, hiſtoriſche, dogmatiſche; die letztere als die des rationaliſtiſchen Dogmatismus, vom Standpunkte der Wiſſenſchaft wie des Glaubens abzuweiſen; als pneumatiſche, d. h. verſchiedene Beurtheilung und Werthung der einzelnen bibliſchen Schriften vom Standpunkt des innern Geeinigtſeins mit dem Sinn und Weſen der göttlichen Offenbarung durch das Zeugniß des Geiſtes, wohl berechtigt. Nach Feſtſtellung des Rechts und der Grenze der Kritik verfolgt der Verfaſſer die Kritik des rationaliſtiſchen Dogmatismus in ihren verſchiedenen Phaſen, und zieht dann das Ergebniß: hier ein offenbarungsloſer Geſchichtsſtandpunkt, der Gegenſatz des geſchichtsloſen Offenbarungsſtandpunkts

der altprotestantischen Inspirationslehre. Der Rationalismus hat uns von einer mechanischen, einseitig dogmatischen Anschauung der h. Schrift befreit, auf den Weg der geschichtlichen, organisch-genetischen Methode gewiesen, und nach der einseitigen Betonung des göttlichen Factors der Offenbarung dem menschlichen zu seinem Rechte geholfen, so daß es nun unsere Aufgabe ist, den gottmenschlichen Standpunkt in seiner ganzen, ethisch-metaphysischen und offenbarungsgeschichtlichen Fülle durchzuführen.

Den Schlußabschnitt der geschichtlichen Betrachtung bildet III. Die Ueberwindung des Rationalismus. 1. Die Anfänge im 18. Jahrhundert. a) Spener und der Pietismus: Keime einer neuen Offenbarungserkenntniß. Entwickelung derselben b) durch Bengel und seine Schule. Auffassung des Christenthums nicht blos als Heil, sondern als Reich, als eine neue göttliche Ordnung der Dinge (Chiliasmus), Abschluß der Geschichte diesseits des Weltamts gemäß ihrer Ideen, Wiederbringungslehre, Verklärung der ganzen Welt, auch der Naturwelt. — Daher neue Bedeutung der Natur für das christliche Denken und Fassen: c) Oetinger, Crusius u. a. — 2. Die Ueberwindung des Rationalismus im 19. Jahrhundert. a) Die von Schleiermacher ausgegangene Theologie. b) Die kirchliche und biblische Richtung. c) Philosophie und Theosophie.

In der Schlußbetrachtung spricht der Verfasser seine Freude aus, daß sich die göttliche Offenbarung wieder als der Magnet der Geister erweist, welcher die verschiedenartigsten Begabungen und Richtungen an sich zieht, die sich gegenseitig zur Ergänzung und Berichtigung und zur Reinigung von Auswüchsen dienen müssen.

Referent aber darf wohl auffordern, auch der Leistung des Verfassers sich zu freuen, welche, soweit sie vorliegt, einen schönen Beitrag zur Lösung der theologischen Aufgabe dieser Zeit darbietet, und sowohl in der biblischen als in der geschichtlichen Betrachtung einerseits mit fester Entschiedenheit für die erkannte Wahrheit gegen den Irrthum einsteht, aber auch der Wahrheit bei den auf dem Irrweg sich Bewegenden nachgeht, und den verschiedenen Richtungen und Bestrebungen der Zeit in christlicher Weise gerecht zu werden befliffen ist.

Marbach. Dr. Kling.

Aus der naturrechtlichen Literatur.

Es scheint, als werde die Klage über die moderne Theilnahmlosigkeit an philosophischen Forschungen, über die Abkehr vom Allgemeinen der Idee, in Kurzem verstummen müssen. War ja die erwähnte Klage auch überhaupt nur für die abstracten Gebiete der Philosophie gültig. Jeder Kenner weiß, warum auf diesem Tummelplatz des Allgemeinen, wo der Idealismus so Glänzendes versprach und so wenig leistete, es allmählich so still geworden und die enttäuschten Zuschauer den Markt verlassen haben. In der angewandten Philosophie dagegen hat das Streben nie aufgehört, den einzelnen Wissenschaften einen begrifflichen Unterbau zu erwerben, zu dem das Material aus der gründlichen Detailforschung gewonnen wurde. Es wird die Zeit wohl schon wieder kehren, wo aus diesen, der Wirklichkeit näher liegenden und controlirbaren Zweigen des Denkens der Organismus hergestellt wird, an dem diese Zweige ihre genauere Stellung zu finden haben. Da man den schöpferischen Organisator, der dieses zu leisten unternähme, doch nicht

herbeiſchaffen kann, ſo wird es verſtattet ſein, bis er kommt, den gründlichen Einzelforſchungen rechte Aufmerkſamkeit zu widmen.

Mag es geſtattet ſein, dieſe Aufmerkſamkeit diesmal auf naturrechtliche Arbeiten zu lenken, die wir in unſern Tagen haben entſtehen ſehen. Der Ausdruck Naturrecht iſt freilich von ſchwankendem Werth und verdiente verlaſſen zu werden, ſchon weil er geringſchätzige Meinungen von der bezeichneten Disciplin unter den Neueren begünſtigen kann. So ſagt Roſcher: Für Juriſten wird es immer Bedürfniß ſein, ihre einzelnen Kenntniſſe durch Einfügung in ein größeres, ſelbſtſtändiges Ganzes von ihrer Zufälligkeit zu entkleiden. Einen wirklichen, rechtshiſtoriſch nothwendigen Zuſammenhang derſelben einzuſehen, bedarf es ſchon ſehr tiefer Kenntniß. Jenem Bedürfniß diente ſonſt wohl das vorzugsweiſe ſog. Naturrecht; wer glaubt aber jetzt noch daran?

Hiermit haben wir gleich eine Wirkung des Uebelſtandes, gegen den Ch. A. Thilo ſein Buch[1]) gerichtet hat. Stahl, dem wir den Ordnungsruf zur Umkehr verdanken, hört in dieſem Buche eines vorzugsweiſe ſcharfſinnigen Theologen und Philoſophen der Herbartiſchen Schule dieſen ihn nahe angehenden Satz, daß die „conſervative Rechtsphiloſophie von ihren gegenwärtigen wiſſenſchaftlichen Principien umkehren muß, wenn es ihr gelingen ſoll, die Wahrheit über das Recht und deſſen Heiligkeit und richtige Geſtaltung zu lehren.“ Es iſt neu, daß die Polemik gegen Stahl hier im Namen der poſitiven, conſervativen Principien geführt wird, und von der Ueberzeugung aus, daß Stahl bei allem Recht gegen das ältere Syſtem der revolutionären Naturrechtslehre à la Rouſſeau doch in ſeinen Principien nicht ganz von dem Boden der Umwälzungstheorien abgetreten ſei (308).

Vielleicht lenken wir damit am Beſten auf Roſchers Beobachtung zurück, daß jetzt keiner mehr recht an das Naturrecht glaube.

Das Naturrecht iſt ſchon bald nach Kant in den Strudel gezogen worden, der ſich in der theoretiſchen Philoſophie in der Zeit ihrer blühendſten idealiſtiſchen Erhebung doch dem Beſonnenen unverkennbar kundgiebt. Wenn es feſtſtand, daß man aus dem Abſoluten ſei es durch intellectuale Anſchauung, ſei es durch die immanente Dialectik alles Sein und Wiſſen gewinnen könne, ſo war nicht einzuſehen, warum nicht auch das Recht auf dieſer theoretiſchen Baſis beruhen ſolle; das berüchtigte „Eine Princip für Alles“ ſpielte ſeine Rolle auch hier; wenn auch in dem allgemeinen Sturz der idealiſtiſchen Philoſophie die Rechtsphiloſophie noch ziemlich viel guten Stoff für alle ſpätern Unterſuchungen bot, die philoſophiſche Grundlegung war doch um ihren Credit gebracht, und obgleich ſich darnach Epigonen bemühten, mit Hülfe einiger Verbeſſerungen die Fundamente des Naturrechts auf die alte Stelle zu legen, Roſcher hat doch wohl richtig beobachtet, daß ein tiefes Mißtrauen dieſe Disciplin verfolge.

Es iſt von Thilo bemerkt worden, daß die Ethik, aus der die Rechtsphiloſophie vornämlich zu ſchöpfen hat, vor der Kantiſchen und ſelbſt in der Kantiſchen Zeit, noch vielfach, wenn auch oft unbewußt, durch den Geiſt des Chriſtenthums mitbeſtimmt worden war und da das Chriſtenthum zuerſt und vor Allem das Seelenheil jedes Einzelnen ins Auge faſſe, ſo habe ſich jene alte Moral als Anweiſung zum pflichtmäßigen Verhalten vorzugsweiſe an den Einzelnen gewandt. Durch

---

[1]) Ch. A. Thilo. Die theologiſirende Rechts- und Staatslehre. Eine hiſtoriſch-kritiſche und thetiſche Unterſuchung über die Principien der Rechtsphiloſophie und die damit zuſammenhängenden philoſ. Disciplinen mit beſonderer Rückſicht auf die Rechtsanſichten Stahls. Leipzig. Teubner. 1861.

Schelling und ſeine Nachfolger ſei das anders geworden, inſofern die ſittlichen Gemeinſchaften alles Intereſſe auf ſich gezogen. Dadurch wurde als durch eine neue Einſeitigkeit das Ganze nicht gefördert. „Die Anſchauung des Chriſtenthums, welche einem jeden Einzelnen einen ewigen Werth beilegt, wird ſich nie ohne den größten Schaden für die richtige Geſtaltung der Geſammtheit in den Hintergrund ſchieben laſſen.“

Von hier aus können wir ſchon einen Schluß machen, wie eigenthümlich ſich die Stellung des Verfaſſers gerade zu der theologiſirenden Rechtslehre geſtalten muß. Sehen wir doch den vorſtehenden Worten an, daß er dem Chriſtenthum mehr Ehrfurcht entgegenträgt, als wir es in der Philoſophie gewohnt ſind. Zahlreich ſind in Thilos Buche die Stellen, welche dieſe Bemerkung noch näher begründen und die ſpecifiſch chriſtliche, wenn auch nicht völlig ſymboliſche Ueberzeugung des Verfaſſers einleuchtend beweiſen. Nicht weil Stahl der Theologie zu viel Einfluß gewähre, ſondern weil er durch unrechtmäßige Anwendung theologiſcher Sätze die Sicherheit ethiſcher Beurtheilung der Rechtsverhältniſſe verkümmere, ſucht Thilo ihm zu widerſtehen. Wem dieſes Motiv ſeiner Polemik aus dem vorliegenden Buche noch zweifelhaft ſein ſollte, kann ſich völlige Gewißheit aus einem frühern Werke Thilos verſchaffen (die Wiſſenſchaftlichkeit der modernen ſpeculativen Theologie 1851.) Thilo würde ſich dagegen verwahren, daß ihm das Chriſtenthum perſönlich weniger bedeute, als Stahl oder irgend einem der theologiſirenden Staatsrechtslehrer.

Wir ſtehen nicht an zu ſagen, daß wir eine Zugehörigkeit zum chriſtlichen Glauben für ein perſönlich unerſetzliches Requiſit auch für die Conſtruction einer heutigen Rechtslehre halten. Dieſe innere und perſönliche Stellung wird ſich freilich gerade wenn ſie recht feſt gegründet iſt, wenig in ausdrücklicher Weiſe in einem wiſſenſchaftlichen Werke über allgemeine rechtliche Begriffe geltend machen. Wir ſind leider trotz aller Anſtrengungen der Religionsphiloſophen nicht über einen Dualismus zwiſchen Glauben und Wiſſen hinaus gekommen. Ich will nicht an die vielen in ſich (durch Widerſpruch) zerfallenden Conſtructionen der (pſeudo-) chriſtlichen Metaphyſik, an die Evolutionen der wichtigſten theologiſchen Begriffe erinnern: die bloße Pſychologie überzeugt ſchon den Kundigen hinlänglich, daß wir erſt am Anfang der Einigung zwiſchen Glauben und Wiſſen ſtehen. Auf die practiſche Stellung des Gemüths zum Glauben hat das zum Glück ſo gut wie keinen Einfluß, wie ſich ja auch keiner dem wärmenden Strahl der Sonne deshalb entzieht, weil es der Wiſſenſchaft ja noch nicht möglich geweſen iſt, die wärmende Kraft derſelben zu erklären. Auch die chriſtlichen Glaubensgemeinſchaften werden ſich durch die mangelhafte philoſophiſche Ausprägung ihrer Ueberzeugungen nicht von der ſocialen Ausprägung derſelben abhalten laſſen; nur um etwa den Fanatismus einiger Parteien niederzuhalten, dient die Kenntniß des oben berührten Mangels. Freilich iſt es ihnen gewiß auch nicht erwünſcht, wenn Dilettanten ſei es auch in guter Abſicht ihre ſociale und kulturliche Bedeutung unter der Modification retten wollen, daß die hiſtoriſchen Fundamente des Glaubens preis gegeben werden und zwar auf die pſeudo-kritiſchen Angriffe eines Strauß hin, zu deren Würdigung mehr philoſophiſche und theologiſche Kenntniß verlangt wird, als ſie den meiſten Dilettanten zu Gebote ſteht. Aber die chriſtliche Gemeinſchaft kann in der allgemeinen Befreundung der heutigen Wiſſenſchaft mit ihren Grundlehren nichts dagegen haben, wenn dieſe Befreundung in ſchwachen und zurückhaltenden Aeußerungen einen vorläufigen Ausdruck gewinnt, ſofern derſelbe nur wahr iſt. So iſt es wohlthuend, bei Lotze zu leſen: „Als Religioſität wollen wir dieſe dritte Form des Lebensgefühls bezeichnen, in welcher das Bewußtſein der eigenen Gebrechlichkeit mit dem

andern eines nichts deſto weniger ewigen Weltberufs verſchmolzen iſt und die Ueberzeugung eines engen Zuſammenhanges zwiſchen unſerm irdiſchen Daſein und dem geheimnißvollen Ganzen des Weltbaues gleichwohl die Empfänglichkeit für die kleinen Aufgaben des erſtern nicht mehr trübt. Es iſt nicht die Kraft eines *größern Wiſſens*, durch welche die *Vereinigung dieſer widerſtrebenden Gedanken* gelingt, ſondern die *Kraft eines größern und lebendigeren Glaubens*, der der Stimme der innern Erfahrung und des Gewiſſens nicht geringere Bedeutung als dem Zeugniſſe der Sinne beimißt, das Zeugniß der Sinne nicht umdeutet nach einem vergeblichen höhern Wiſſen, in Allem aber ſich beſcheidet, daß Zeit und Stunde zu wiſſen für die Erfüllung unſerer Ahnungen, Gott allein ſich vorbehalten hat." (Mikrokosmus II. 443). Selbſt eine andere Stelle desſelben Buches (S. 323), obwohl ſie eine mehr ſkeptiſche Form an ſich hat, kann als Vorbereitungsſtufe den chriſtlichen Gemeinſchaften nicht gar zu fremdartig ſein, wo Lotze ſagt: „Immer hat es nur Philoſophenſchulen, aber nicht Nationen gegeben, die ohne Anknüpfung des menſchlichen Lebens an religiöſe Anſchauungen über den großen Zuſammenhang der Welt jene vollſtändige Einſicht in die Natur des Menſchen zu beſitzen geglaubt hätten, aus der ſich die Summe ſeiner ſittlichen Verpflichtungen ableiten ließe. Wir glauben uns zur Mitarbeit an dem Aufbau einer überſinnlichen Weltordnung berufen, und wie unklar uns auch der Plan der letztern und der Sinn unſeres eignen Beitrags zu ihr bleiben mag, ſo fühlen wir doch, daß Alles was uns als Pflicht erſcheint, den letzten Grund ſeiner Verbindlichkeit darin hat, daß es nicht nur dem Begriff unſrer thatſächlich vorhandenen Natur, ſondern ihrer *Beſtimmung* entſpricht. Und dieſe Beſtimmung liegt nicht mehr bloß in einer Selbſtentfaltung, die von rückwärts durch den Keim getrieben wird, ſondern in der Bewegung nach einem Ziele zu, das uns vorwärts geſetzt iſt. Die Irrthümer der religiöſen Anſchauung können indeſſen eben ſo groß ſein, als die jeder menſchlichen Erkenntniß, und obwohl es ein großes formelles Princip iſt, das Verhalten des Menſchen nach dem Willen Gottes zu beſtimmen, ſo ſchützt uns doch nichts vor der Mißdeutung dieſes Willens. Beſitzen wir doch, um ihn auszulegen, kein (?) anderes Mittel, als die Verbindung unſerer theoretiſchen Weltbetrachtung mit unſren ſittlichen Gefühlen ſelbſt, und es iſt ein Glück, aber keine Nothwendigkeit, wenn die Einſeitigkeiten, welche beiden anhängen, einander theilweis ausgleichen, anſtatt ſich zu ſummiren."

Thilo zeigt, daß die Ethik, auf welche die Rechtslehre ja zunächſt gegründet werden muß, mit der theoretiſchen Philoſophie und mit dem chriſtlichen Glauben keinen Zuſammenhang habe. Es ſei demnach ein falſcher Schluß, „weil in *Wirklichkeit* eine wahrhaft rechtliche Geſinnung ihre Energie, Tapferkeit und Dauer nur aus chriſtlicher Frömmigkeit ſchöpfen könne, ſo müſſe auch die *Wiſſenſchaft* der Rechtslehre ſich auf die Wiſſenſchaft des chriſtlichen Glaubens ſtützen." Wir dürfen nicht erörtern, wie er dieſen der herbartſchen Schule gemeinſamen Unabhängigkeitskrieg für die practiſche Philoſophie im Einzelnen durchführt und gehen ihm lieber auf den Wegen nach, die zu einer Kritik des theologiſirenden Lehrgebäudes des Rechts ſelbſt hinanführen. Thilo hebt mit *Grotius* die Reihe der Naturrechtslehrer an. Dieſer Mann ſteht ziemlich einſam da, während die andern von Pufendorf bis auf die Gegenwart im Allgemeinen auf derſelben Linie der ethiſchen Anſicht bleiben. Grotius erkennt, daß von Recht in engerm Sinn nur innerhalb der Gemeinſchaft (von wenigſtens zwei vernünftigen Weſen) geredet werden kann, daß die Regel dieſer Gemeinſchaft iſt, den *Streit der Willen* über ein Object zu verneinen vermöge eines abſoluten ſittlichen Urtheils, nicht wegen des bloßen Nutzens.

Auch iſt Grotius nicht gemeint, die Rechtsidee von den andern ſittlichen Ideen loszureißen, wie es die Spätern öfters gethan. Bei Pufendorf iſt die Gemeinſchaft ſelbſt erſt eine Folgerung aus dem gefeierten eigentlichen Princip der natürlichen Selbſtliebe; nur durch die Societät kann der Einzelne ſich erhalten, suum esse conservare; in dieſem empiriſch geſtützten Eudämonismus des natürlichen Menſchen bewegt ſich ſeine Naturrechtslehre. Es liegt an dem Zuſtande der damaligen Ethik und Dogmatik, daß die hieraus entſtehende Rechtslehre noch immer ziemlich chriſtliche Formen annehmen konnte. Der Zwang wird zum eigentlichen Merkmal des Rechts gemacht, ſo das ſubjective Recht aus einem untergeordneten zum Hauptbegriff erhoben. Ferner fing man an, viel von angebornen Rechten zu ſprechen. Auf die wunderlichſte Weiſe wurde weiterhin (durch Wolff) der Begriff des Zwangsrechts begründet. Die Vertragstheorie geſtaltete ſich vielleicht noch wunderlicher. Es iſt faſt ergötzlich zu leſen, daß die Eltern durch Zeugung und Geburt die Kinder in einen hülfloſen Zuſtand verſetzt, alſo ihnen eine wieder gut zu machende Beleidigung zugefügt hätten, darum aber auch vollkommen verpflichtet ſeien, dieſelben zu erziehen.

Zu der weitern Entwicklung des Naturrechts war ein lange ſchlummernder Factor getreten. Die ſtraffere Haltung der Staatsregierungen beim Uebergang aus der Feudalzeit zum Abſolutismus hatte das Gefühl des Drucks bei den Unterthanen geweckt. Der Liberalismus wurde eine Macht. Während nach der geläufigen Theorie, was anfangs Sache der Freiheit war, nach Eingang des Staatsvertrags Sache der Nothwendigkeit wird, wird jetzt die Unveräußerlichkeit der Freiheit feſtgehalten, das Princip Rouſſeau's und das Princip der Revolution, unverträglich mit dem poſitiven Recht. Nicht in der Vertragstheorie liegt das Revolutionäre, falls man nicht einen willkürlichen Begriff des Vertrages erfindet. Rouſſeau's Lehre iſt nicht, wie Stahl meint, eine praktiſche Vollziehung des Naturrechtes, „ſondern nur die conſequente Durchführung des einſeitig unter der alleinigen Form der Freiheit aufgefaßten Einen Princips des ältern Naturrechts, nämlich der Glückſeligkeit des Einzelnen.“ Dieſe Lehre wurde durch Kant nicht ſo verändert, wie man es nach ſeiner ethiſchen Anſicht erwarten ſollte. Er läßt die Trennung zwiſchen Ethik und Rechtslehre fortbeſtehen. Ihm iſt mit der Würde des Menſchen autonom zu ſein, auch die äußere Freiheit das nothwendige unveräußerliche Urrecht. Alle Verträge ſind ihm rechtlich unmöglich, durch welche die Freiheit, das Urrecht des Menſchen, aufgegeben werden müßte. Wenn in Folge dieſes Princips Monogamie gefordert, Sklaverei verworfen wird ꝛc., ſo verdeckt doch die Richtigkeit dieſer Folgerungen die egoiſtiſche Motivirung derſelben nicht. Die bekannte Trennung der 3 Gewalten im Staate: Geſetzgebung, Vollziehung, Rechtsſprechung war Kants Vorausſetzung für das Heil des Staats, d. h. für ſeine vernünftige Verfaſſung. Man braucht nicht zu ſagen, daß mit einer mechaniſch geordneten, durch gegenſeitigen Zwang das Unrecht verhütenden Staatseinrichtung das Ziel nicht garantirt wird. Es iſt überhaupt ſo verhängnißvoll für dieſe Anſchauung, daß ſie das Streben nach politiſcher Freiheit zur höchſten Pflicht des Bürgers macht. Dadurch kommt dann der „chriſtliche Grundſatz in Vergeſſenheit, daß die politiſche Freiheit, wie jedes andere Gut ſich nur dann als ein ungeſuchtes Reſultat ergiebt, wenn jeder nur bedacht iſt, die volle ſittliche Würde zu erringen.“ S. 233.

Die theologiſirende Rechtsphiloſophie nahm erſt ſeit der franzöſiſchen Revolution einen erheblichen Aufſchwung. Man ſuchte gegenüber dem practiſch gewordenen Eudämonismus nach einer thatſächlichen Macht und Autorität für den menſchlichen Willen und fand ſie im Willen Gottes. In dieſer Richtung kennt

de Maistre nur den Gehorſam aus Furcht, ganz ähnlich wie der atheiſtiſche Spinoza. Er iſt außerdem zu beſchränkt um einzuſehen, wie wenig ihm gelungen ſei, nur das Daſein Gottes zu beweiſen. Haller, der ein „unverdientes Aufſehen“ erregt hat, ſteht ganz im eudämoniſtiſchen Princip des natürlichen Menſchen. Gegen revolutionäre Principien bietet er keine läuternde Einrede. Er iſt Gegner des Abſolutismus, der Fürſt iſt ihm darin abſolut, daß er keinen menſchlichen Mächtigeren über ſich hat, aber er iſt beſchränkt durch die Privatrechte der Unterthanen. Jarke „ſteht mehr auf poſitiv chriſtlichem Boden, daher auch ſeine ethiſchen Begriffe vergleichungsweiſe reiner ſind.“ Er iſt Gegner des Rationalismus, aber in der gewöhnlichen Confuſion. Indem er die Anerkennung einer objectiven Vernunft, des göttlich offenbarten Willens Gottes, fordert, merkt er nicht, daß dieſe Anerkennung immer doch ein Act der ſubjectiven ratio iſt. Zu der unbewußten Verſchiebung der Sache liegt der Anlaß gewiß in dem Wechſel deſſen, was den Theologiſirenden früher vor ihrer Bekehrung zum Glauben und was ihnen jetzt als Vernunftinhalt erſchien. Es wurde ihnen deutlich, daß was ſie früher für Vernunft, für rationell hielten, nur Unvernunft und irrationell ſei.

Jarke baut ſein Staatsrecht nicht ſowohl auf die chriſtliche Theologie, als auf die chriſtliche Ethik. Dieſe iſt ihm, wie für Thilo ſelbſt, das Vorbild einer der Sache nach wahren ethiſchen Beurtheilung, aber: das wiſſenſchaftliche Fundament der Staatslehre iſt ſie damit noch nicht, ſagt Thilo gemäß ſeinen vorangeſchickten Unterſuchungen. Wenn Jarke ſagt: Das Recht iſt die Ausſchließung Anderer, die Liebe (der chriſtlichen Ethik) beſteht in der Mittheilung, und um dieſen Widerſpruch zu löſen, den Sündenfall zu Hülfe nimmt, ſo iſt ſchon zu tadeln, daß er von einem ſchlechten Begriff von Recht ausgeht; aber auch ohne Sündenfall würde eine äußere geſellſchaftliche Ordnung nothwendig haben errichtet werden müſſen, ſofern Allwiſſenheit dem idealen Menſchen für ſein gemeinſchaftliches Handeln mit Vielen — und darin ſteckt ja der Anlaß zum Streit — doch nicht zu Hülfe gekommen wäre. „Das Dogma von der urſprünglichen Integrität und dem Sündenfall hat innerhalb der chriſtlichen Dogmatik ſeine nothwendige Bedeutung und Stellung, aber dem eigenthümlichen Gebiete der philoſophiſchen Ethik iſt es durchaus fremd, wenn nicht etwa Jemand den, allerdings beliebten, falſchen Schluß ziehen will, eine Philoſophie, welche jenes Dogma ignorire, müſſe annehmen, daß die Sünde unvertilglich, d. h. eben ſo ewig ſei als das Gute.“ Jarke kommt weiterhin gerade an ſehr wichtigen Punkten mit der chriſtlichen Ethik in Conflict und geräth in das gewöhnliche Naturrecht hinein.

Adam Müller und Göſchel haben als Rechtsphiloſophen für uns eine ſo geringe Bedeutung, daß wir Thilo gleich in ſeiner Bekämpfung des theologiſirenden Stahl begleiten dürfen, den er mit Recht hoch über ſeine Vorgänger ſtellt. Eigentlich wird das Centrum dieſes Kampfes ſchon in den vorhergehenden allgemeinen Unterſuchungen aufgewieſen. Wenn Stahl meint, daß nicht der menſchliche Wille, ſondern der göttliche das Princip der Ethik und Rechtslehre ſein müſſe, ſo hat Thilo gezeigt, daß überhaupt nicht der Wille, ſondern ein Urtheil über den Willen das Princip hergebe. So lange man jenes meine, ſtehe man in der Partei derer, welche im letzten Grunde die Macht als Princip der moraliſchen Verbindlichkeit ſetzen, wie Spinoza, obgleich Thilo natürlich damit den Unterſchied der unter einander verwandten Syſteme nicht leugnen will.

Thilo läßt ſeinen Gegner auf die Frage, weshalb die „weltökonomiſchen Ideen“ des göttlichen Weltplans oder „die den Lebensverhältniſſen innewohnende Beſtimmung“ das leitende Princip bei der dem Volke aufgetragenen Errichtung der Rechts-

ordnung ſind? antworten: weil es alſo der Wille Gottes iſt, den er in den 10 Geboten niedergelegt hat. Und auf die Frage, warum es denn Pflicht ſei, dem Willen Gottes zu gehorchen? weil er der Allmächtige iſt. Worauf denn weiter conſequent geſagt werden müßte, dies ſei Pflicht, weil es das Klügſte ſei. Im Gegenſatz zu dieſer unwürdigen Auskunft, bemerkt Thilo, würde Stahl ſagen, vielmehr offenbare ſich darin der heilige Wille Gottes. Damit aber gebe er denn zu, daß es nicht darauf ankomme, daß dieſe Ideen einem allmächtigen Willen entſtammen, ſondern auf ihren Inhalt komme es an. Dieſer Inhalt werde aber nach Stahl ſelbſt nur durch Beobachtung der Lebensverhältniſſe gefunden. So ſei denn die theologiſche Ableitung desſelben mindeſtens überflüſſig. Natürlich meint Thilo dies nur für die wiſſenſchaftliche Darſtellung. Denn pſychologiſch kann es nicht befremden, wenn wir den religiöſen Bildungsmitteln vorzugsweiſe die Kraft zuſchreiben, die Seele mit der Fähigkeit auszuſtatten, das ſittliche Moment eines Lebensverhältniſſes zu erkennen.

Stahl betrachtet den Zwang als eine natürliche Folge des Rechts, ebenſo wie es das gewöhnliche Naturrecht thut. Damit würde er conſequent zu der Behauptung gelangen, daß auch die Rechtspflichten des Regenten erzwingbar ſind. Das umgeht er mit der Bemerkung, die Erzwingbarkeit ſei nicht der primäre Charakter der Rechtspflicht. Aber ob primär oder ſekundär, das iſt von geringer Bedeutung; wenn das Recht nothwendig erzwingbar iſt, dann ſind Ausnahmen nicht mehr denkbar.

„Es zeigt ſich an dieſem Punkte mit vorzüglicher Deutlichkeit, daß Stahl zwar eine beſſere Lehre aufſtellen will, als das alte Naturrecht, daß er aber dennoch, wenn auch nicht alle, ſo doch manche Grundfehler desſelben in ſeine angeblich „neue Lehre" mit hinübergenommen hat. Thilo leugnet nicht, daß die poſitive Errichtung eines Rechtes zum Zwange ſich aus moraliſchen und phyſiſchen Bedürfniſſen rechtfertigen laſſe, ſondern nur, daß der Zwang eine natürliche und nothwendige Folge des objectiven oder ſubjectiven Rechts als ſolchen ſei. Das Recht zum Zwange muß als ein beſonderes poſitives Recht errichtet werden, wie jedes andere Recht.

Ein Punkt, wo Stahl in Verlegenheit kommt, iſt der wo das bindende Anſehen des poſitiven Rechts dargethan werden ſoll. Thilo zeigt dies an dem Satz Stahls: der letzte Grund ſeines (des Rechts) bindenden Anſehens iſt Gottes Weltordnung, aber der Sitz desſelben iſt doch die menſchlich feſtgeſetzte Ordnung." Allerdings iſt dieſer Satz, ſelbſt wenn man die von Thilo ausgelaſſenen Umgebungs- und Exemplificationsſätze mit hinzunimmt, ziemlich rathlos. Wenn wir nicht irren, wird ſich Stahl mit Hegel gern darauf zurückziehen, daß dergleichen Widerſprüche nun einmal den Dingen immanent ſind. Man müſſe darum nur dreiſt heraus ſagen: das Recht iſt Gottes Ordnung, das menſchlich feſtgeſetzte Recht widerſpricht öfters Gottes Ordnung, nichts deſto weniger muß es Recht bleiben. Thilo ſagt: „In Wahrheit aber kann etwas nur durch ſeine abſolute, ſittliche Würde heilig ſein. Auch das poſitive Recht kann daher nur eine moraliſche Geltung beanſpruchen. Nicht weil es Zwang mit ſich führt, ſondern weil es abſolut verwerflich iſt, es zu übertreten, muß es heilig gehalten werden. Wo das nicht mit ausſchließender Deutlichkeit gelehrt wird, iſt noch keine gründliche Bekehrung von dem alten eudämoniſtiſchen Naturrechte eingetreten. Dieſe Sanction durch den Zwang, das äußerlich bindende Anſehn des Rechts kann aber nun für Stahl nach ſeinem ganzen ſittlichen Standpunkte allein nicht genügen, darum ſucht er auch nach einem moraliſch bindenden Anſehn des Rechts, und findet dieſen

in ſeinem Zwecke, die göttlichen Gebote aufrecht zu erhalten. Aber dieſe moraliſche Würde des Rechts, die nicht in ihm ſelbſt, ſondern in ſeinem Zwecke liegt, genügt ihm auch nicht; denn er fühlt wohl, daß das Recht auch abgeſehn davon eine eigenthümliche Würde beſitze. Weil er aber dieſe nicht finden kann, da ihm die wahre Rechtsidee fehlt — und das iſt der andere Grund ſeiner Verlegenheit —, ſo greift er wieder nach dem „äußerlich" bindenden Anſehn. Hätte er die wahre Rechtsidee gehabt, ſo hätte er auch von ſeinem theologiſchen Standpunkte aus leicht das Richtige finden können. Er hätte dann ohne vielen Aufwand von Worten ſagen können: Der Gott der Ordnung und des Friedens (1. Cor. 14, 33) gebietet: Es ſoll unter Euch kein Streit ſein. Alſo Reſpect fordert jede Regel, über deren Feſtſetzung Ihr übereingekommen ſeid, nicht allein diejenigen, welche ausdrücklich darauf abzielen, den Streit zu vermeiden (dem drohenden vorzubeugen, oder den ausgebrochenen zu ſchlichten), ſondern auch jede andere Regel, wenn Ihr ſie gemeinſam feſtgeſetzt habt. Denn der Uebertreter derſelben würde Streit beginnen, indem er nicht hielte, worauf zu rechnen er den Andern zugeſtanden hätte.

Daraus folgt dann von ſelbſt, daß eine nicht gemeinſam feſtgeſetzte Regel eben keine iſt, und nicht den Reſpect der feſtgeſetzten beanſpruchen kann. Die eigenthümliche Würde des Rechts alſo liegt eben darin, daß es, ganz abgeſehn von dem Inhalte desſelben, als eine gemeinſam feſtgeſetzte Regel des Handelns Reſpect verlangt, weil man ſich ſonſt dem Tadel, Streit begonnen zu haben, ausſetzt. — Weil nun Stahl dieſe eigenthümliche ſittliche Würde des Rechts nicht deutlich ſieht, ſo ſucht er den letzten Grund ſeines moraliſchen Anſehns in ſeinem Zwecke, die Weltordnung Gottes aufrecht zu erhalten. Läge ſie aber wirklich allein in dieſem Zwecke, ſo müßte der Reſpect vor dem Rechte gleich Null werden, wenn es jenem Zwecke etwa widerſpräche. Um das zu vermeiden, muß ſich Stahl zu der ſehr gewagten Behauptung bequemen, daß auch das ſchlechteſte Recht irgendwie die Weltordnung Gottes aufrecht erhalte; etwa auch das jus quaesitum der Sklavenhändler, auf das ſie ſich nach Stahl vergeblich berufen, oder das jus primae noctis der Feudalzeiten? — Allerdings wird auch uns die ſittliche Würde des Rechts ſteigen oder fallen können, je nachdem es mit den ſittlichen Ideen im Einklange ſteht oder nicht, aber ſie kann uns niemals gleich Null werden, weil jedes Recht als poſitive Regel zur Vermeidung des Streits, es habe ſonſt einen Inhalt, welchen es wolle, einen ihm eigenthümlichen ſittlichen Reſpect fordert. Kennt man dieſe eigenthümliche Würde des beſtehenden Rechtes nicht, ſondern leitet ſein Anſehn allein aus andern ſittlichen Zwecken ab, ſo wird man denen, welche dem poſitiven Rechte keine Heiligkeit zuſchreiben, ſobald es dem Naturrechte, d. h. den ſittlichen idealen Anforderungen an das Recht nicht entſpricht, nichts Triftiges entgegenzuſetzen haben."

Thilo entfernt den Schein von Nothwendigkeit, welcher in Stahls Sätzen liegen könnte, als ob das Anſehen der Obrigkeit ſonſt auf dem Willen des Volkes beruhen würde. „Allein dieſer Schein verſchwindet ſofort, wenn man deutlich erkennt, daß überhaupt kein Wille, ſondern ein unvermeidliches, abſolut lobendes oder tadelndes Urtheil über den Willen der Grund des bindenden Anſehns des Rechts iſt. Dann kann man auf dem Punkte, wo es ſich um die erſt zu errichtende Rechtsverfaſſung eines Volks handelt, ohne Scheu der Wahrheit gemäß lehren, daß das Recht zu herrſchen — nicht die Macht herrſchen zu können — niemand ohne die Anerkennung, alſo den Willen des Volkes habe, ohne doch den Volkswillen über die Obrigkeit zu ſtellen. Denn hat das Volk einmal in die Herrſchaft der Obrigkeit eingewilligt, mag das durch förmliche Anerkennung geſchehen ſein oder

nicht, ſo iſt es um der Rechtsidee willen an dieſe ſeine Anerkennung gebunden; es kann dieſelbe nicht einſeitig wieder zurücknehmen, ohne Unrecht zu thun. Die Heiligkeit der errichteten Obrigkeit hängt alſo nicht von dem Willen des Volks ab. Und ebenſowenig ſteht es in der ſittlichen Willkür des Volks, ob es eine Obrigkeit errichten will oder nicht, ſondern um derſelben Rechtsidee willen iſt es moraliſch verpflichtet, ſich unter eine Obrigkeit zu verſaſſen."

Bei der inhaltlichen Begründung der Rechtslehre wie ſie Stahl verſucht, erkennt Thilo an, daß ſie auf die Beobachtung der wirklichen Lebensverhältniſſe ausgeht. Doch wenn dabei Stahl gleich von vornherein Begriffe wie Perſönlichkeit (bei der Ehe) herbeizieht, ſo tadelt er zwar nicht, daß dabei die bloße Beobachtung verlaſſen wird, wohl aber den Götzendienſt, der jetzt in weiten Kreiſen mit der Perſönlichkeit getrieben werde, allerdings in Folge einer gerechten Reaction gegen den Pantheismus.

Hier iſt auch der Punkt, wo Stahl in das ſonſt von ihm abgewieſene ordinäre Naturrecht einen Schritt zurück thut. Ganz wie im Naturrecht wird von ihm der Exiſtenz der Perſon als ſolcher abgeſehen von ihrer Sittlichkeit ein abſoluter Werth beigelegt. Wenn, wie er einmal ſagt, das Recht der Perſon dem Menſchen vor aller bürgerlichen Ordnung zukommt, ſo iſt, falls man den Begriff von Recht nicht verflüchtigt, auch die „angeborne Pflicht" ſich ſelbſt zu behaupten und damit auch das Naturrecht im Gegenſatz zum poſitiven wieder da. So hält auch Stahl den Begriff der Occupation feſt und ſagt, daß demjenigen, der von ſeiner Freiheit zuerſt thätigen Gebrauch gemacht und ſich in den Beſitz des Objects, in die günſtige Lage geſetzt hat, die Andern nachſtehen müſſen. Das iſt nichts anderes, als Billigung der Entſcheidung durch Macht, während Stahl doch an einem andern Ort von Beſitznahme in gegenſeitigem Einverſtändniſſe redet.

Die willkürliche Annahme Stahls (die er benutzt um Ehe und Staat nicht als Vertragsverhältniſſe erſcheinen zu laſſen) als ob gewiſſe Verträge nur tranſitoriſche, andere immanente Urſache der Rechtsverhältniſſe ſeien, hebt Thilo auf, ſo aber, daß er die Unauflöslichkeit des Ehe- und Staatsverhältniſſes auf den Inhalt der betreffenden Verträge gründet, nicht auf einen abſtracten Begriff. Er leugnet, daß im Begriff des Vertrages ſchon deſſen Löslichkeit liege. Wobei allerdings manche Sätze der vorſichtigen Theorie unnöthig werden.

Die dornige Frage, wie eine illegitim entſtandene Dynaſtie legitim werde, wird von Stahl auch nicht zu Thilo's Zufriedenheit beantwortet. Wir fürchten, daß Thilo ſelbſt nicht viel mehr Licht in das Dunkel gebracht hat. Doch hören wir die Stelle S. 319: „Die Sache iſt vielmehr die, daß die illegitime Herrſchaft durch die Anerkennung des Volkes legitim wird, und daß ihre Legitimität wächſt, je deutlicher und unzweifelhafter dieſe Anerkennung wird. Aber allerdings iſt es Unrecht, einen illegitimen Herrſcher anzuerkennen, inſofern nicht das Volk triftigen Grund hat vorauszuſetzen, daß der vertriebene legitime Herrſcher ſeine Unterwerfung vernünftiger Weiſe um deswillen billigen werde, weil es etwa der Uebermacht weichen muß. Hat es dies erſte Unrecht einmal begangen, ſo kann allerdings eine, namentlich für den Einzelnen, ſchwer zu löſende Colliſion eintreten, indem die Verpflichtung gegen den legitimen Herrſcher mit der vom Volke eingegangenen Unterwerfung gegen den illegitimen ſtreitet; und ein Volk, das vielleicht leichtſinniger Weiſe ſich einem illegitimen Herrſcher unterworfen hat, wird nie ohne neue Sünde herauskommen können. Für die beſondere Frage aber, ob einer bereits ſicher geordneten Herrſchaft Gehorſam gebühre oder ob der Abfall von ihr zu Gunſten des rechtmäßigen vertriebenen Königs geboten ſei, für welche Stahl meint, daß

es gar keine Regel gäbe, wird im Allgemeinen wenigſtens die Antwort gelten müſſen: daß die bereits ſicher realiſirte Rechtsordnung, der Staat, über der Perſon des Herrſchers ſteht. Aber nach dem Umſtande, daß Gott etwas zugelaſſen und eine Zeit lang erhalten hat, ſein Handeln einrichten, iſt auf jeden Fall verwerflich; denn da wir die göttliche Weltregierung nicht durchſchauen, ſondern Gott, wie Stahl ſelbſt ſagt, nur nach ſeinen moraliſchen Eigenſchaften kennen, ſo haben wir in unſerm Handeln uns nicht nach ſeinem verborgenen ſchöpferiſchen Walten, ſondern nach ſeinen offenbaren Geboten zu richten."

Was nun die Werthſchätzung einer ſogenannten „Conſtitution" angeht, ſo lehnt Thilo in gleicher Weiſe die Anſicht ab, daß ſie die Quelle der Heiligkeit ſei, als auch die, daß ſie dieſe Heiligkeit erſt durch die rechtlichen und ſittlichen Bande erhalte, die ſie zum Inhalt habe.

Wir glauben in dem Bisherigen, obwohl wir meiſt dem Faden der Polemik gefolgt ſind, doch auch Thilo's eigene Rechtsanſchauung zum größern Theile angedeutet zu haben. Aus dieſem Grunde ſchon dürfen wir den letzten Theil ſeines Buches, der eine poſitive Darſtellung der Rechtsphiloſophie enthält, für jetzt übergehen, zumal da er in einer ſo knappen Form geſchrieben iſt, daß ein Auszug aus demſelben kaum zu machen iſt.

Aber wenigſtens Einiges müſſen wir daraus benutzen, um der Vollſtändigkeit nicht zu fern zu bleiben; und zwar ſei das letzte Kapitel unſer Gegenſtand, das von den Principien handelt, die das Recht normiren.

Zunächſt zeigt Thilo, daß ſeine Theorie zu einem Conflicte mit dem poſitiven Recht nicht führen könne, denn durch das abſolute Urtheil: „der Streit mißfällt," werde aufgefordert, die beſtehenden Rechtsgrenzen ſo lange zu reſpectiren, bis dieſelben mit beiderſeitiger Uebereinſtimmung anders gezogen ſeien. Darin liegt allerdings der conſervative, antirevolutionäre Character der Rechtsanſicht. Wenn man aber nun in Zweifel ziehe, ob er in ſeinen Anſchauungen auch für die Weiterbildung des Rechts ein Princip habe, ſo weiſt er auf die Naturverhältniſſe des Willens hin, die gar leicht Weiſungen für die Geſtaltung des Rechts darböten. Daß aber dieſe Verhältniſſe empiriſch aufgenommen werden, nicht aus der Rechtsidee oder aus einer allgemeinen Idee des Guten moniſtiſch abgeleitet werden könnten, ſei ja im erſten Theil gezeigt worden.

Für die Weiterbildung des Rechts iſt es nun nöthig, die Art ausfindig zu machen, wie die Verhältniſſe des Lebens zu ordnen ſind, damit das natürliche Wollen des Menſchen kein oder doch das geringſte Widerſtreben fühle, ſich in dieſe Ordnung zu fügen. Dieſe Ordnung hat aber ihre Variable in den jedesmaligen geſchichtlichen, rechtlichen, phyſiſchen Bedingungen und ſelbſt die Conſtante, welche als Naturgeſetz des Wollens in der Wiſſenſchaft erſcheint, iſt es nur im Allgemeinen. Der Geſetzgeber muß wiſſen, „an welche phyſiſche Bedingungen das Wollen gebunden iſt, welche geiſtigen Geſetze des Willens im pſychiſchen Mechanismus entſtehen; wie die ethiſchen, äſthetiſchen und religiöſen Ideen als pſychiſche Mächte wirken und endlich, welche Geſetze ſich aus der Natur des menſchlichen Gemeinlebens ergeben," und alles dieſes muß er zuſammenſchauen. Wo in den Zuſammenleben Viele die unwillkürlichen Begehrungen, auf welche die Rechtsbildung eingehen muß (Nahrungsbedürfniß, Fortpflanzungstrieb ꝛc.), Beſchränkungen erleiden müſſen, da müſſen in den Gemüthern geiſtige Mächte erzeugt werden. Entweder müſſen andre Begehrungen deſto vollkommenere Befriedigung finden — ſo hat das Bedürfniß comfortabler Häuslichkeit den engliſchen Arbeiter bewogen, den Fortpflanzungstrieb erſt ſpät und nur kurze Zeit zu befriedigen, womit das iriſche Pro-

letariat zu vergleichen — oder was das ſicherſte iſt, es muß eine echt ſittliche Kraft in dem Menſchen erzeugt werden.

„Außer jenen und anderen phyſiſchen Verhältniſſen ſind ganz beſonders die pſychiſchen Geſetze zu berückſichtigen, an welche der Wille, als geiſtiges Geſchehen, gebunden iſt. Wir heben beiſpielsweiſe nur die beiden hervor: daß der Menſch mit den Gegenſtänden zuſammenwächſt, in denen er ſeine eigene Thätigkeit wiederfindet, und daß jede Accommodation an einen fremden Willen an ſich ein Zwang iſt, der dem eignen Willensſyſteme auferlegt wird.

Hierauf beruht vor allen Dingen die moraliſche Nothwendigkeit, daß ein beſonderes Privateigenthum und die Perſönlichkeit rechtlich anerkannt wird. Wer da weiß, wie tief jene beiden Geſetze im pſychiſchen Mechanismus begründet ſind, wird ſchon dadurch bewahrt werden, im Communismus mehr als eine Chimäre zu ſehen. Denn dieſer ſieht bloß darauf, jedem den gebührenden Antheil an Lebensgenuß mit Sicherheit zuzutheilen, vergißt aber, daß das Streben nach freier und ſelbſteigner Dispoſition über ein Eigenthum ſo wie über die Lebensführung ſich unwillkürlich in der menſchlichen Seele erzeugt und deſto ſtärker hervortritt, je höher eine reichhaltige Bildung ſteigt.

Auf jenen pſychiſchen Geſetzen beruhet daher auch — außer dem alten jus formationis — ein großer Theil der Rechte (Freiheiten), welche man beſonders in neuerer Zeit für die Bürger eines Staates gefordert hat; Religions-, Gewiſſens-, Preß-, Gewerbefreiheit, die Selbſtregierung der einzelnen Geſellungen und Gemeinden u. ſ. w. Aber man irrt, wenn man in dergleichen Freiheiten wirkliche Menſchenrechte ſieht, die jeder als Menſch habe, und bei denen es nur eine Frage der Macht ſei, ob er ſie ausüben könne oder nicht. Alle dieſe ſogenannten Menſchenrechte ſind nur einſeitige Weiſungen, die von einigen Naturverhältniſſen für die Geſtaltung der Rechtsordnung ausgehen. Sollen ſie vollgültige Anforderungen an eine Rechtsordnung werden, ſo muß zuvor ausgemacht ſein, daß ſie auch von den andern Naturverhältniſſen des Willens ausgehen oder doch damit verträglich ſind, und daß ſie namentlich den Naturgeſetzen des Gemeinlebens nicht widerſprechen. Und ſollten ſolche Anforderungen, als ohne weiteres zu erfüllende, an eine beſtimmte poſitive Rechtsordnung geſtellt werden, ſo werden zuvor auch die beſondern Verhältniſſe eines Volks oder Staats gehört werden müſſen, und auch dann, wenn dieſe dafür ſprechen ſollten, ſind jene ſogenannten Menſchenrechte noch kein Recht, ſondern dazu iſt noch die wirkliche Errichtung und Anerkennung derſelben durch die Betheiligten erforderlich. Daher iſt, zumal in Rückſicht auf die Verhältniſſe der wirklichen Staaten und die vorhandene Bildung der menſchlichen Geſellſchaft, derjenige Liberalismus, welcher nur nach jenen Freiheiten, als wirklichen Rechten, zu ſchreien verſteht, im höchſten Unrecht.“

Unter den ſittlichen Ideen iſt für Thilo mit Recht die der Billigkeit oder der Vergeltung von beſonderer Dringlichkeit, aus ihr ſtammt nicht bloß das ganze Kriminalrecht, ſondern auch die negative Forderung, daß Niemand ohne rechtfertigende Gründe durch die Rechtsordnung bevorzugt werde.

Nur dieſes Wenige wollten wir aus den Einzelheiten mittheilen, mit welchen Thilo ſein ſchönes Buch ſchließt. Ein Durchdringen des ganzen Rechtsgebietes bis auf das Concrete hinab lag ja dem Werke Thilo's fern. Schon die geringe Expoſition der Rechtsprincipien, von der wir ſo eben eine Probe gegeben, entfernt ihn zu ſehr von ſeiner eigentlichen philoſophiſchen Aufgabe; weshalb er denn auch auf der letzten Seite ſeiner Schrift noch einmal auf die Einſeitigkeit der Rechtsidee aufmerkſam macht, als wodurch alle Naturgeſetze und alle ethiſche Ideen nur aus

dem Geſichtspunkt eines Mittels für die friedliche und dauernde Ordnung des menſchlichen Lebens betrachtet würden.

Eine viel concretere Form nimmt das Naturrecht auf dem Grunde der Ethik an, welches Prof. Trendelenburg (1860) veröffentlicht hat (346 S.). Es iſt eine merkwürdige Verſchmelzung des antiken Denkens, in welchem der Verfaſſer bekanntlich ſo erfahren iſt, mit den Bedürfniſſen unſerer Tage und den reifſten Erzeugniſſen unſerer nationalökonomiſchen und politiſchen Literatur. Alles dies und die durchſcheinende tüchtige politiſche Geſinnung macht die Schrift Trendelenburgs materiell ſo intereſſant. Formell bietet ſie weniger Eigenthümliches, abgeſehen von der durchaus gediegenen Form des Ausdrucks, die hier nicht gemeint iſt. Die begriffliche Ableitung des philoſophiſchen Inhalts, und die iſt hier unter Form verſtanden, iſt durch Verweiſung auf die „Logiſchen Unterſuchungen," und kleinere anderweitige Publicationen des Verfaſſers geſtört, zumal da eine Rückſicht auf die Beſtreitungen dieſer citirten Schriften überall nicht genommen wird. So iſt der Begriff des Organiſchen ohne Erläuterungen überall verwendet, obgleich derſelbe ſo ſchweren Bedenken unterliegt (ſiehe Lotze Mikrokosmus I. 68 ff. und anderswo, auch W. Roſcher Nationalökonomie I. §. 13). Doch iſt zu erwarten, daß die 2. Aufl. der Logiſchen Unterſuchungen, die der Verfaſſer unter Händen hat, und die „ethiſchen Unterſuchungen," welche er in dem Vorwort S. V. in Ausſicht ſtellt, manche Lücken nachträglich ausfüllen werden.

Uns iſt hier von erheblicherem Intereſſe, die nach der theologiſchen Seite gerichteten Aeußerungen dieſes Naturrechts zu erwähnen. Schon im Anfang des Vorworts redet Tr. von ſolchen, die die Principien des Rechtes theologiſch beſtimmten in vermeintlichem Anſchluß an die poſitive Offenbarung. Dieſe Richtung habe zur Wiederbelebung einer tiefern Rechtsanſicht weſentlich beigetragen. Aber ihre Principien lägen über dem Ethiſchen. Trendelenburg iſt alſo nicht der Meinung, die Stahl in ſeinem Buch verwirklicht, es laſſe ſich eine ethiſche Betrachtung und Darſtellung der Rechtsprincipien in wiſſenſchaftlich gültiger Art auf die poſitive Offenbarung gründen. Für den Kundigen iſt das allerdings nicht fraglich, aber eine ziemlich ſtarke Abtheilung des Publicums, die weiß, was ſie an dem Chriſtenthum hat und wie unentbehrlich es iſt für die Einzelnen, wie für die Gemeinſchaft, für Zeit und Ewigkeit, möchte jene vergeblichen Verſuche doch immer wieder erneuert ſehen, die Wiſſenſchaften alle unmittelbar auf die chriſtliche Offenbarung aufzubauen, anſtatt ſich damit zu begnügen, die Bearbeiter der Wiſſenſchaften mehr und mehr in die ſittlich-religiöſe chriſtliche Bildung und in das Verſtändniß der weltgeſchichtlichen Bedeutung des Chriſtenthums einzutauchen. Wie ſehr dieſes, allerdings nothwendige, Requiſit bei Tr. vorhanden iſt, zeigen mehrere Stellen, insbeſ. S. 51 ff.

Wir haben uns nicht damit zu beſchäftigen, ob ſich die Ethik des Verfaſſers, die der Rechtsphiloſophie zu Grunde liegt, mit Recht auf die Idee des Menſchen baſire; zu einer ſolchen Prüfung müſſen die in Ausſicht geſtellten ethiſch-pſychologiſchen Unterſuchungen erſt den Stoff bieten. Vorläufig lehnen wir die Zuſtimmung zu dieſem Princip ab. Aber es läßt ſich nicht leugnen, daß Tr. eine gute Handhabe an ſeinem Princip hat, die Gemeinſchaft mit in das Syſtem zu ziehen, denn „die Idee des Menſchen iſt eine Idee der Gemeinſchaft: unus homo, nullus homo." Es ſind ſehr werthvolle Gedanken, die Tr. in dieſem Zuſammhang ausſpricht.

Ein theologiſcher Einwurf gegen ſein Princip, allerdings ein ſehr oberflächlicher, wird von Tr. ſelbſt S. 41 angeführt, als ob es die Beziehungen des Menſchlichen zu dem Urſprung aus Gott ausſchlöſſe. Der eigentliche Nerv des Ein-

wurfs wird freilich von Tr. nicht ganz getroffen, wenn er ſagt, ſein Begriff der Idee, des ſchaffenden göttlichen Gedankens, weiſe einen ſolchen Einwurf zurück. Das Princip habe nichts mit dem beſchränkten, getrübten Bilde des Menſchen gemein, welches die Einzelnen in ihrer Vereinzelung faſſen. Es ſei der Menſch im großen Stil gemeint, im Stil der göttlichen Idee, welche ihre Züge der Weltgeſchichte einzeichne. Der Einwurf könnte füglicher pſychologiſch motivirt werden. Es fragt ſich doch immer, ob es dem Philoſophen möglich ſei, ex suis eine Idee des Menſchen zu gewinnen. Tr. giebt ſeine Antwort etwas weiter unten in Uebereinſtimmung mit dem oben angezogenen größeren Abſatz.

Es iſt in unſeren Tagen ſogar eine Dogmatik auf das Gewiſſen gegründet worden. Tr. unterſucht wenigſtens, ob ſich das Gewiſſen zum Princip des Sittlichen eigne. Er entſcheidet ſich für das Nein und mit vollem Recht. Es iſt uns der Raum nicht geſtattet, um die betreffende pſychologiſche Entwickelung des Gewiſſens aus Tr. zu entnehmen. Aber wenn man mit den Worten des nüchternen verſtändigen Pſychologen die Ausführungen des Theologen Schenkel (Dogmatik I, 135 ff.) vergleicht, ſo bekommt man einen erneuten Reſpect vor der wiſſenſchaftlichen Bedeutung der Arbeitstheilung.

Trendelenburg erklärt ſich in den ethiſchen Vorbemerkungen auch über die drei bekannten Richtungen, nach welchen die Ethik ihre idealen Geſtalten gewöhnlich entwirft, über die Formen des höchſten Gutes, der Tugend und der Pflicht. Er tadelt die Kantiſche und Herbartiſche Ethik, daß ſie den Güterbegriff ſo zurückſtellen. Die Thatſache iſt richtig. Es iſt indeß bekannt, daß die Herbartiſche Ethik nicht daran denkt, „ohne Betrachtung der ethiſchen Güter, z. B. der Familie, der Kirche, des Staates“ ihre Aufgabe löſen zu wollen. Vgl. Hartenſteins drittes Buch der Grundbegriffe der ethiſchen Wiſſenſchaften. Sie weiß alle jene drei Formen der ethiſchen Conſtruction zu würdigen, freilich ohne mit ihnen zu beginnen. Es ſind abgeleitete Begriffe, aber ſolche erſter Ordnung.

Es iſt erfreulich zu ſehen, wie bei Tr. die Beſtrebungen, der Sache ein ganzes Genüge zu thun, immer durchſchlagen gegen die Beſtrebungen, eine glatte, blendende Begriffsbeſtimmung zu geben.

Es gehört gleichfalls noch in die allgemeineren Erörterungen des Werkes, und dieſe gehen uns hier nur an, wenn Tr. von den drei Seiten des Rechtes redet, und der ethiſchen Seite, die im Vorherigen einen Ausdruck gefunden, noch die phyſiſche (den Zwang) und die logiſche Seite des Rechts beiordnet. Unter dem Zwang verſteht Tr. die wirkende Urſache, welche das Geſetz um ſich durchzuſetzen, in die Hand nimmt. Freilich kennt er noch andere Befeſtigungen des Geſetzes, z. B. die Angemeſſenheit desſelben zu der Natur, die eine Verletzung des Geſetzes ſchon von ſich aus ſtrafen müßte (Ehegeſetze, Agrargeſetze u. dgl.), ferner nennt er die pſychologiſche Kräftigung, wie ſie z. B. auf der nothwendigen und mächtigen Ideen-Aſſociation in der Gewohnheit beruht, ſodann erinnert er an die öffentliche Meinung[1]), endlich an die Befeſtigung des Geſetzes in Glau-

[1]) Mir kommt dabei die Stelle in Lotze's Mikrokosmus II. 317 ff. in den Sinn: „Wir ſind ganz unglücklich, wenn Andere (unſerer Anſicht) nicht zuſtimmen; denn ſo lange bleibt ſie wirklich nur unſere Anſicht und das wollen wir und wollen es auch nicht. Damit das was wir errungen haben, auch nur für uns ſelbſt Werth habe, muß es nothwendig als ablösbar von unſerer Individualität, als die Natur der Sache ſelbſt, als allgemeine Wahrheit anerkannt werden. Darin liegt der eine, ehrbare Grund des Fanatismus, mit dem jede individuell entſtandene Anſchauung ſich um ſo heftiger gelten zu machen ſucht, je weniger ſie ein oberflächlich vorliegendes Gemeingut iſt, und je tiefer ihr Inhalt alle Seiten des menſchlichen Weſens intereſſirt.“

ben oder Aberglauben. Tr. ſagt: Wo das Geſetz ſich mit Glauben oder Aberglauben zu verſchmelzen weiß, kann es eine Gewalt gewinnen, welche ſelbſt die Liebe zum Leben übertrifft S. 92.

Wie aber das Geſetz den Widerſtand ſammt dem Egoismus beſiege? fragt Tr. Er antwortet: zunächſt durch den Affect der Furcht. Es iſt ein wahres Wort, das er Spinoza entlehnt: terret vulgus, nisi metuat. Aber auch dieſes herbeigezogene Motiv will doch die Gewöhnung zum Sittlichen hervorbringen, und hat darin die Grenze ſeiner Berechtigung, wie überhaupt aus dem ethiſchen Zweck des Rechts ſeine phyſiſche Gewalt ſtammt. Sehr eindringlich iſt im Verlauf die Darſtellung der Strafe, die ja auch für das dogmatiſche Erkennen eine Schwierigkeit in ſich ſchließt. Wir ſetzen nur eine Definition hierher: „Die Strafe iſt eine durch das Geſetz auferlegte Minderung des perſönlichen Daſeins mit dem erklärten Zweck, gegen ein gethanes Unrecht gegenzuwirken.“

Auch in dem Kapitel über die logiſche Seite des Rechts giebt es viel, was der Mittheilung werth erſchiene, wenn der Raum dafür geboten wäre. So z. B. die Bildung des Rechts durch Analogie und Erweiterung, eine Methode, die Tr. bis in die Lutherſche Auslegung der Gebote verfolgt. Doch wir müſſen von dem Gegenſtande ablaſſen.

An der allgemeinen Erörterung des Rechts betheiligen ſich ſeit mehreren Decennien auch ſolche, die weniger von dem Allgemeinen des Begriffs, als von dem Boden der wirthſchaftlichen Thatſachen und Geſetze aus ihren Beitrag zur gemeinſamen Arbeit zu liefern gedenken. Es iſt ſchon im Anfang dieſes Artikels Roſchers Wort über das Naturrecht angeführt worden. Gerade Roſchers Anregung iſt für manche Rechtskundige Antrieb geworden, die Grundzüge des Rechts, das Staatsrecht einbegriffen, in eine nationalökonomiſche Erwägung zu ziehen. Die Arbeiten dieſer Art, welche ſehr durchgreifend zu werden verſprechen, bedürfen noch der Abklärung und eines organiſatoriſchen Geiſtes. Aber der Gewinn iſt nicht zweifelhaft mehr.

Auch Trendelenburg hat darauf aufmerkſam gemacht, daß es eine doppelte Werthſchätzung gebe, die eine nationalökonomiſch, die andere politiſch im Sinne der Alten. Die erſtere gründe ſich auf den Werth der Dinge für die Befriedigung der materiellen oder geiſtigen Bedürfniſſe, wie er von den Bedürftigen durch Nachfrage (und Angebot) geſchätzt werde. Die zweite Anſicht meſſe den Thätigkeiten der Einzelnen den Werth nach dem inneren Zweck des Ganzen bei. Er iſt ſo billig zu ſagen, daß auch die zweite Anſicht ihr Wandelbares habe und daß überhaupt die beiden Werthſchätzungen zu einander gehören, wie er denn unter dem Namen eines ſtaatsmänniſchen Geſichtspunktes die Combination der beiden Elemente verlangt. Die Nationalökonomie iſt ſchon lange über die kurzſichtige Beſtimmung ihres Objects hinaus, wie man in Roſcher I. §. 16, §. 55, 263 ff. und ſonſt erkennen kann. Es haben ſich aber neuerdings noch beſondere Arbeiten dahin gerichtet, die Rechtsbildung, welche ſich der Rückſicht auf die wirthſchaftlichen Zuſtände ſeit Jahrhunderten zu ſehr entſchlagen hatte, von dem mehr und mehr anbebauten Gebiete der Volkswirthſchaft aus in eine andere Entwickelung zu ziehen. In dieſer Beziehung hat ſich z. B. W. Kieſſelbach durch eigene Schriften wie „Der Gang des Welthandels“, „Social-politiſche Fragen aus der Gegenwart Heft I. Frankfurt, Keller“, und durch längere Aufſätze in der Deutſchen Vierteljahrsſchrift, 1860 I. und ſpäter, viel Verdienſt erworben, ſo wenig wir auch dem talentvollen Manne in ſeinem kirchlich-theologiſchen Erkennen zuſtimmen können. Es handelt ſich in dieſen Arbeiten eigentlich überall um die Forderungen, die der

Wirthschaftsstaat an den Rechtsstaat zu stellen hat; die Nationalökonomie soll ihre Beschränkung auf das Güterleben aufgeben und eine Gesellschaftswissenschaft, eine Socialistik aus sich herausgestalten, damit einer theoretischen und praktischen Verschmelzung des Wirthschaftsstaates mit dem Rechtsstaate Bahn gebrochen werde. Allerdings ist nämlich diese gesuchte Wissenschaft eminent praktisch und nimmt schon jetzt, wo sie in ihren Elementen allmählich entsteht, zuweilen einen drastischen Ton an. So heißt es bei K. einmal: „Die Verfassung eines gesunden Staates ist der unaufhörlich wandelbare Ausdruck der innerhalb seiner Landesgrenzen unaufhörlich sich umwandelnden Gesellschaft, er hat das jedesmalige Product derselben zu sein. Leider ist jedoch die politische Halbwissenschaft, verbunden mit überwuchernder Macht des Absolutismus, seit drei Jahrhunderten immer mehr dazu gekommen, den Bestand der Gesellschaft nach einer Staatsschablone zurechtschneiden zu wollen. Die neuen Legislatoren ordnen nicht die im Kasten vorhandenen Bauhölzer ihren Winkeln gemäß zu der daraus hervorgehenden Figur, sie suchen vielmehr die Klötze selber frisch zuzuschneiden, damit sie für den von vornherein entworfenen Riß passen. Darum hält dann auch eine gemachte Constitution in der Regel nur von 12 Uhr bis Mittag, und wo sie dessenungeachtet sich dauerhafter zeigt, da ist die Ursache ihres Bestandes . . . nur darin zu suchen, daß die Gesellschaft die künstlichen Paragraphen derselben in ihrem eigenen Sinne zu gebrauchen weiß. Das heutige Repräsentativsystem muß seine innere Dürre mit dem Safte der Gesellschaft wenigstens einigermaßen beleben, sobald es nicht zum vollständigen Scheinconstitutionalismus hinabsinken will."

Kiesselbach spricht es im Gegensatz gegen gewisse moderne mechanische Theorien mit Nachdruck aus, einzig die freie politische Durchbildung des deutschen Ständethums werde die Mutter der gesunden nationalstaatlichen Einigung Deutschlands sein. Er leitet diesen Satz aus der maßgebenden totalen Einwirkung ab, den die Arbeit, die Lebensbethätigung in einem bestimmten Beruf auf jeden Menschen übt. Diesen Einfluß verfolgt er zuerst in dem Gebiete des unbeweglichen Eigenthums, spricht von dem unbestreitbaren Recht des Adels, als des Standes der großen Grundbesitzer, wogegen er den Adel als Rang (Hofadel, Militäradel) für eine gemeinschädliche Verkehrung des richtigen Verhältnisses ansieht. Wie er für den Grundbesitz ein gesondertes politisches Recht und einen von der Kopfzahl nicht hergenommenen Einfluß auf die Volksvertretung haben will, so für die Gliederungen der beweglichen Besitzthümer in Gewerbe, Industrie, Handel. Daß die Abwägung dieser zwei Hauptabtheilungen gegen einander und ihre Ausgleichung innerhalb ihrer speciellen Interessen schwere Aufgaben in sich schließen, das verschweigt Herr Kiesselbach nicht. Aber für die Richtigkeit des Princips selbst steht er kräftig ein. Und nur diese principiellen Gesichtspunkte hervorzuheben, war unsere Absicht.

Zur Lehre von Sünde und Gnade[1]).

Die Reformatoren der evangelischen Kirche hatten den göttlichen Beruf und somit die Befähigung, die Autorität der h. Schrift an die Stelle der Autorität herrschsüchtiger und theilweis gottentfremdeter Priester zu stellen; dann aber weiter

[1]) Von befreundeter Hand als ein Zeichen echt originaler biblischer Speculation zur Prüfung mitgetheilt. D. R.

die beſtehende Kirche von den todten Satzungen wie von dem Aberglauben, dem Götzen- und Heiligendienſte, der Werkgerechtigkeit zu reinigen und dafür Chriſtum zu predigen als den Einen, der uns gemacht iſt zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlöſung. Den Beruf wie die Befähigung, die Lehre von Sünde und Gnade ins helle Licht zu ſtellen, ſcheinen ſie weniger gehabt zu haben, ſonſt würden ſie ſich in den ſymboliſchen Büchern klarer und beſtimmter darüber ausgeſprochen haben. Was man nicht klar in ſeinem Verſtande aufgefaßt, kann man auch in klaren Worten nicht wiedergeben. Wir lernen hieraus, daß Gott in ſeiner Weisheit und Liebe dem einzelnen Menſchen wie der Geſammtheit und zu ſeiner d. i. geeigneten Zeit das benöthigte Maß des Lichts giebt, und daß das Wort Chriſti: das Himmelreich iſt gleich einem Senfkorn ꝛc. zwar zunächſt mit Beziehung auf die allmähliche Ausbreitung ſeiner Kirche geſagt iſt, dann aber zugleich auf die Ausbildung der chriſtlichen Lehre angewendet werden darf; denn wie die Zeit kommen wird, in der das Evangelium aller Welt gepredigt wird, ſo wird auch die Zeit kommen in der Niemand den Andern zu lehren braucht, weil ſie alle von Gott gelehret ſind. Alle Schätze der Wahrheit und Weisheit, die in der h. Schrift enthalten ſind, ſind noch lange nicht gehoben und werden wir uns ſelbſt in der Ewigkeit noch damit zu beſaſſen haben. Was wir hier von den Reformatoren unſerer Kirche mit Beziehung auf ihre Unklarheit in der Lehre von Sünde und Gnade geſagt haben, das gilt leider noch heut zu Tage von unſeren Theologen wie den Chriſten überhaupt, und wir freuen uns darum darüber, wenn wir hören und leſen, wie in neueſter Zeit Einzelne tiefer in dieſe Lehren eingedrungen ſind. Nachſtehende Betrachtung ſoll wenn auch nicht ſo ſehr dazu mithelfen, doch wenigſtens Anregung geben.

Wir beginnen mit der Lehre von der Sünde. Darinnen ſind allerdings die ſymboliſchen Bücher beider Kirchen, wie die gläubigen Theologen und Chriſten in ihr, einverſtanden: daß das ganze Menſchengeſchlecht in Folge des Falles Adams oder genauer, des Falles in und mit Adam, dermaßen verblendet und verderbt iſt, daß Keiner von Natur in eigener Weisheit den rechten Weg zu Gott wiederfinden, auch nicht in eigener Gerechtigkeit vor Gott dem heiligen und gerechten beſtehen kann, daß wir folglich alle — auch das als Säugling geſtorbene Kind, auch der Jude, Türke und Heide — um mit Gott verſöhnt zu werden eines Sühners und eines Söhners bedürfen, Act. 4, 12, d. i. eines gekreuzigten Chriſtus, der als des Menſchen Sohn, als zweiter Adam, als Collectiv-Menſch der Welt Sünde getragen und ſomit die Urſache der Begnadigung aller derer geworden iſt, die an ihn glauben, dann aber weil eine bloße Sündenvergebung, Begnadigung uns nicht ſelig machen und zur Vereinigung mit Gott bringen kann (Röm. 5, 10) zugleich eines auferſtandenen und verklärten Chriſtus, der alle dafür Empfängliche mit ſeinem Gnadengeiſt begnadet und ſie ſo zu ſeinen Söhnen, zu ſeinen Kindern zeuget[1]). Allein weder die ſymboliſchen Bücher

[1]) Der eigentliche Streitpunkt in der Lehre von dem gekreuzigten und auferſtandenen Chriſtus würde ſich klarer herausſtellen und Freund vom Feind beſſer unterſcheiden laſſen, wenn man die griechiſchen Wörter ἱλασμος, ἱλαστηρια, καταλλαγη im Deutſchen mit Sühnung, Söhnung und Verſöhnung, alſo richtig, wiedergeben wollte. Der vulgäre Rationalismus hat in Unwiſſenheit oder gar aus klarer Berechnung, ſtatt des früher üblichen Verſühnung, Verſöhnung geſetzt und ſo Viele — denn ein Wort thut viel — vom Glauben an eine Sühnung abgewendet, ſie haben ohne es zu wiſſen mit dem Namen zugleich die Sache ſelbſt verloren. Mit der Kindſchaft, der Söhnung konnte der Rationalismus leichter fertig werden, da genügte die Redensart: wir haben ja alle einen Vater im Himmel und ſind folglich alle ſeine Kinder. Was weiter den Ausdruck begnaden betrifft, ſo findet ſich das entſprechende griechiſche χαριτοειν nur zweimal im N. Teſt.

noch die Mehrheit unſerer Theologen machen eine klare und beſtimmte Unterſcheidung zwiſchen der Sünde in uns, dieſem Schlangenſamen, dieſem geiſtlichen Gifte, dieſem Todesſtoff, dieſem faulen Baume, dieſer Mutter und Quelle aller Sünden und zwiſchen den Sünden, die doch nur Früchte und Kinder jener Sünde ſind. Nur der Heidelberger Katechismus ſagt Fr. 7, daß unſere Natur vergiftet ſei; allein im bildlichen Sinne, man fällt aus Furcht vor dem Gnoſticismus und dem Materialismus in den alles verflachenden ſogenannten Spiritualismus. Den rationaliſch Geſinnten kömmt dieſer Spiritualismus gar ſehr gelegen, denn nun können ſie in ihrer Oberflächlichkeit von ſündlichen Trieben reden, als wenn gar kein Treiber dahintenſäße, die Lehre von der Erbſünde, meinen ſie, gehöre in die Rumpelkammer, eine eigentliche Wiederzeugung des Menſchen ſei gar nicht nöthig, man würde in dem Grade ein neuer Menſch, als man das Sündigen laſſe und das Gute thue, ja ſie kommen gar in Gefahr überhaupt die Sünde wie die Sittlichkeit zu leugnen. Dahingegen die frömmern Menſchen in dem richtigen Gefühle, daß ſie von der Sünde zu gering denken, fallen leicht in das entgegengeſetzte Extrem und machen den Menſchen[1]) ganz und gar zur Sünde, er läge nicht halbtodt am Wege, ſondern ganz todt Luc. 10, 30; es ſei das göttliche Ebenbild durch den Fall total verloren, es finde ſich im natürlichen Menſchen gar kein Fünklein göttlichen Lebens, nichts mehr vom göttlichen Geſchlecht Act. 17, 28. 29 — er ſei gar ein Block und ſtößiger Bock, der keine Anlagen zum Guten, ſondern nur die Kraft habe dem Guten zu widerſtehen. In dieſen Irrthum fallen die frommen Leute um ſo leichter, weil ſie — in dem Unglauben, der hinterſtelliger Zeit noch in ihnen zurückgeblieben 1 Petr. 4, 2 — lieber etwas zu viel als zu wenig glauben und dann geneigt ſind Andere nicht für ganz gläubig zu halten, die hierin nicht mit ihnen gehen. — Wir begreifen leicht, daß der Rationalismus mit ſeinen angedeuteten Conſequenzen verwerflich iſt, allein der Hyperorthodoxismus in der Lehre von der Sünde könnte uns fürs praktiſche Leben wenig gefährlich erſcheinen. Doch auch dem iſt nicht ſo. Mit ihm ſtehen und fallen andere gar wichtige Lehren. Bedenken wir nur, wäre das göttliche Ebenbild durch den Fall total verloren, ſo wäre der Menſch:

Luc. 1, 28 Eph. 1, 6 und zwar in der letztern Stelle nur in dem Sinne wie wir es nehmen, als ein mittheilen der concreten, ſubſtantiellen Gnade Chriſti. So viel ich weiß, kommt χαριτοειν in den griechiſchen Proſanſchriftſtellern nicht vor, wohl aus dem einfachen Grunde weil ſie das damit Bezeichnete nicht kannten und hatten. Daſſelbe mag auch noch bei gar Vielen in der evangeliſchen Kirche der Fall ſein. Was endlich „das zeugen“ betrifft, die Sühnung, ſo wäre vorerſt daran zu erinnern, daß das griechiſche γενομαι wie das lateiniſche generare die doppelte Bedeutung, zeugen und gebären hat, dann aber wollte ich an einem Beiſpiel klar machen, wie nöthig es iſt, zwiſchen Wiedergeburt und Wiederzeugung zu unterſcheiden. Ich leſe in einer Predigt den Satz: eben ſo wenig ich zu meiner leiblichen Geburt beigetragen habe, eben ſo wenig zu meiner geiſtlichen. Hier ſind zwei Unwahrheiten ausgeſprochen. Der Satz würde wahr ſein, wenn er geſagt hätte: eben ſo wenig wie ich zu meiner leiblichen Zeugung beigetragen eben ſo wenig zu meiner geiſtlichen. — Chriſtus iſt der Mann, der Bräutigam, der λογος σπερματικος im buchſtäblichen Sinne! das iſt das große Geheimniß Eph. 5, 32. Aber davon wollen die Menſchen nichts wiſſen; ſie glauben die Sache damit geſchlagen zu haben, wenn ſie ſagen: das iſt Myſticismus, Theoſophie! Und ſo bleiben ſie mit ihrer unklaren Dogmatik in den alten ausgefahrenen Gleiſen ſtecken, wollen der Schrift Meiſter ſein und verſtehen nicht, was ſie ſagen, oder was ſie ſetzen 1 Tim. 1, 7 — das klingt hochmüthig und doch kann man es in Demuth und mit Bedauern ſagen.

[1]) Wenn in der h. Schrift der Menſch von Natur todt in Sünden genannt wird, Luc. 15, 24. Eph. 2, 1—5. Col. 2, 13, ſo iſt ſolches nach dem Grundſatz a potiori fit denominatio zu verſtehen, gerade wie Paulus unter geiſtlichen Menſchen nur ſolche verſteht, wo der Geiſt Gottes und unter fleiſchlichen Menſchen nur ſolche, wo das Fleiſch, die Sünde, vorwiegend iſt.

1. ohne vorhergegangene Mittheilung des Geiſtes Gottes der Religiöſität nicht fähig. Und doch kann nicht geleugnet werden, daß in jedem Menſchen Ideen von Gott und ſeinem Verhältniß zu uns Menſchen, von der Trennung von ihm und der Nothwendigkeit einer Vereinigung mit ihm ſchlummern, welche erweckt ihm keine Ruhe laſſen bis er Gott wiedergefunden hat. Haben nicht alle Völker der Erde zu allen Zeiten ihre Prieſter und Opfer gehabt? ſich Tempel erbaut und Gottesdienſte eingerichtet? und heißt es nicht ausdrücklich Röm. 1, 19. 20: denn daß man weiß daß Gott ſei ꝛc.

2. Es könnte von einer ſittlichen Freiheit, und deswegen auch nicht von Sittlichkeit und Gewiſſen geredet werden. Und doch redet die Schrift Röm. 2 vom Gewiſſen der Heiden, vor dem ſich die Gedanken anklagen und entſchuldigen, an alle Menſchen wendet ſie ſich mit Ermahnungen und Warnungen, und wozu dies wenn der Menſch von Natur ein Block und Bock wäre, der zum Guten thun unfähig und nur fähig wäre dem Guten zu widerſtehen?!

3. An eine ſelbſtſtändige Prophetie des natürlichen Menſchen könnte nicht gedacht werden. Und doch finden wir unter allen Völkern der Erde ſtrebende oder überhaupt exaltirte Menſchen, die entbunden von den creatürlichen Feſſeln mehr oder weniger Verborgenes und Zukünftiges enthüllen. Soll man in ſolchen Fällen gleich an Inſpiration des Geiſtes Gottes als des guten und böſen Geiſtes denken?

4. Mit der Lehre daß der Menſch noch immer göttlichen Geſchlechts iſt, ſteht und fällt die Perſönlichkeit des Menſchen und zugleich mit ihr *eine* gewiſſe Bürgſchaft der perſönlichen Fortdauer nach dem Tode.

Alle dieſe vier Stücke finden ſich thatſächlich und gerade in dem Maße beim Menſchen, als von dem Geiſte Gottes in ihm iſt. Schließlich bemerke ich noch, daß der Heidelberger Katechismus Fr. 5 fragt: Kannſt du dies alles vollkommlich halten? Antw.: Nein, ich bin von Natur geneigt Gott und den Nächſten zu haſſen. Er redet alſo nur einem vollkommlich halten, auch ſpricht er nur von einem geneigt ſein, und ſagt nicht, daß wir von Natur Gott und den Nächſten haſſeten. Auch die form. Conc. leugnet nicht, daß noch ein gewiſſes dunkeles Fünklein der Erkenntniß Gottes und des göttlichen Geſetzes im Menſchen zurückgeblieben ſei.

In Betreff der Lehre von der Gnade kann es mir nicht einfallen beſtreiten zu wollen, daß die h. Schrift an vielen Orten Gnade als ein Abſtractum, als eine göttliche Eigenſchaft faßt, allein wenn wir dagegen andere Stellen näher beſehen, ſo muß es uns klar werden, daß gerade wie die Sünde im Menſchen als etwas Concretes, Subſtantielles, als ein Todesſtoff gedacht werden muß, ſo auch ihr Gegenſatz nach Röm. 5 als ein wirklicher Lebens- und Heilſtoff, und zwar als der alleinige, wie es auch nur eine Sünde giebt, gefaßt werden muß. Man nehme nur die Stellen Joh. 1, 16. 17. Act. 4, 33. Röm. 1, 5. 12, 6. 1 Cor. 15, 10. Eph. 4, 7. 1 Petr. 4, 10. Dieſe Auffaſſung der Gnade Chriſti führt uns nothwendig zu der Vorausſetzung, daß ſie eben dasſelbe bezeichne, was ſonſt Brot das vom Himmel kömmt, Waſſer des Lebens, Fleiſch und Blut Chriſti Joh. 4 u. 6 ja was Geiſt Chriſti, ſein lebendig machender Geiſt 1 Cor. 15, 45, als auch was *δυναμις* genannt wird. Dieſe Gnade Chriſti, alſo dieſer Gnadengeiſt iſt nur darin vom reingöttlichen heiligen Geiſt verſchieden, daß er als gemiſchter d. i. gottmenſchlicher Geiſt, ſich buchſtäblich dem Herzen des Menſchen mittheilt, die Herzen erneuert, während daß der rein göttliche heilige Geiſt nur erleuchtet, nur die Herzen als Zug des Vaters zum Sohne Joh. 6, 44, erlöſungsbedürftig und für die Aufnahme der Gnade Chriſti empfänglich macht[1]). Dieſer Geiſt Chriſti war früher nicht da, denn Jeſus war noch nicht verklärt Joh. 7, 39 — er iſt als ein neuer und gewiſſer Geiſt im A. Teſt. verheißen, ebenſo den Jüngern Jeſu vor ſeiner Auferſtehung, ſie haben die Erſtlinge dieſes Geiſtes erſt empfangen als er ſie anblies nach ſeiner Auferſtehung! von dieſem Geiſt heißt es Röm. 1, 4 daß er heiligt ſeit der Zeit Chriſtus auferſtanden war von den Todten. Keiner der Heiligen im A. Teſt. hat ihn empfangen, weil er noch nicht da war, ſie alle ſind nicht als Erneuerte ſondern nur im Glauben, in der gewiſſen Zuverſicht, daß Gott ſeine Verheißungen erfüllen würde, ſelig geſtorben und haben ſich deß wohl vertröſtet und begnügen laſſen Hebr. 11, 13, gerade wie ſie auch im Glauben der Vergebung ihrer Sünden gewiß waren, ehe Chriſtus geſtorben für die Sünde, gerade wie ſie nicht eigentliche Kinder Gottes waren ſondern nur die *εξουσια* hatten Joh. 1, 12[2]). Darum ſahen ſie alle ein langes Leben für eine

---

[1]) Daß die Vertreter der abendländiſchen Kirche ſich von denen der morgenländiſchen blos der Frage wegen: ob der h. Geiſt vom Vater oder zugleich vom Sohne ausgehe? getrennt haben ſollten, erſcheint mir nicht wahrſcheinlich. Ich meine vielmehr die Urſache lag darin, weil die Abendländer ſich den h. Geiſt des Vaters von dem des Sohnes wenn auch nicht dem genus doch der species nach, verſchieden dachten. Uebrigens iſt der Zug des Vaters zum Sohne nicht mit der vorlaufenden Gnade zu verwechſeln, denn dieſe enthält ſchon die Erſtlinge des Geiſtes Chriſti.

[2]) Bekanntlich iſt Joh. 1, 1—13 nur von dem *λογος ασαρκος* und erſt in den folgenden Verſen von dem *λογος ενσαρκος* und dem *λογος της ζωης* (1 Joh. 1, 1) die Rede. Uebrigens

beſondere Wohlthat Gottes an, Keiner hatte das Heimweh, die Luſt abzuſcheiden, wie Paulus und tauſend der Chriſten nach ihm, ſie wußten es, daß ſie nach dem Tode nur in den Hades, in den Vorhimmel, ins Paradies wie der eine Schächer gingen. — Nun aber als Chriſtus auferſtanden und ſie begnadet Eph. 4, 8, hat er ſie als Siegesbeute durch alle Himmel Eph. 4, 10. Hebr. 4, 14 in den Himmel ſeines Vaters hinaufgeführt! Darum ſpricht auch Chriſtus: der Kleinſte im Himmelreich, der geringſte Chriſt iſt größer denn Johannes der Täufer.

Du ſprichſt: dieſe Anſchauung von der Gnade Chriſti, als eines Heilſtoffes iſt anſtößig (Joh. 6, 60) und zugleich gefährlich, denn ſie führt zum Materialismus, nur Schwärmer und Theoſophen können ſo etwas glauben! Allein prüfe nur unbefangen ehe du ſolches Urtheil fällſt, nimm dich ſelbſt nur in Acht, daß du mit deinem nihiliſtiſchen Spiritualismus nicht in den Materialismus fällſt, denn bekanntlich iſt nichts leichter als aus einem Extrem ins andere zu fallen. Du findeſt meine Anſchauung anſtößig und gefährlich, weil du dir eine andere Anſchauung von Geiſt gebildet haſt wie ich. Es kommt nur darauf an, wer von uns beiden hierin Recht hat und ob wir beide vielleicht in dieſem oder jenem Stücke irren? Abgeſehen davon, daß die heilige Schrift Engel und abgeſchiedene Menſchen Geiſter nennt 1 Petr. 3, 19. Luc. 24, 37—39 haben wir es hier zugleich nicht zu thun mit dem reinen Geiſte Gottes, deſſen Weſen uns ein Geheimniß iſt, ſondern mit dem Geiſte Chriſti, der ein gottmenſchlicher Geiſt iſt d. h. in ihm wohnt nicht blos die Fülle der Gottheit leibhaftig, der Geiſt Gottes ohne Maß, ſondern da er ein wahrer Menſch geworden, auch der menſchliche Geiſt, das Wort ward Fleiſch Joh. 1, 14. Was aber verſteht die heilige Schrift unter Fleiſch als Gegenſatz gegen Geiſt? Doch offenbar nicht blos den ſichtbaren Leib, ſondern alles creatürliche, irdiſche im Menſchen, den ganzen Menſchen mit Ausſchluß des in ihm wohnenden Gottesgeiſtes Pſ. 65, 3. Jer. 12, 12. Act. 2, 17. 1 Cor. 1, 29. 1 Petr. 1, 24. Dieſer creatürliche Geiſt aber im Menſchen macht ihn zum Mikrokosmos, d. h. es iſt der dreifache Naturgeiſt, das mineraliſche, phyſiſche und pſychiſche Leben in ihm vereinigt — und dieſen Geiſt wollteſt du dir als ein Abſtractum, als eine Idee, als eine bloße Kraft — das Wort im gewöhnlichen Sinne und nicht in der Bedeutung einer δυναμις — denken? Biſt du hier nicht vollſtändig auf dem Wege der ungläubigen neueren Naturforſcher, welche ſo lange von organiſirenden Ideen geredet und nun in dem Gegenſatz Geiſt und Stoff, den Geiſt in demſelben Sinne wie du nehmen, und da der Geiſt ein Nichts bei ihnen geworden, nun den Stoff, die rohe Materie übrig behalten haben!! Können Gedanken im Menſchen, im Thier erzeugt werden, wenn die Pſyche ein Abſtractum wäre? Hat ein Abſtractum Zeugungskraft? Können auf dem Pflanzengebiet organiſche Gebilde entſtehen, wenn die Phyſis ein Abſtractum wäre? Woher das Geäder im Stein, in Metall und Glasplatten, welches Geäder doch auch ſchon ein organiſirtes Gebilde iſt, wenn kein concreter Geiſt im Mineral ſich befände? Chriſtus, das perſönliche Wort Gottes ward nun Fleiſch, er nahm die menſchliche Natur, den menſchlich-creatürlichen Geiſt an ſich, und nachdem er als zweiter Adam, als Collectiv-Menſch in Kraft ſeiner Gottheit ſtellvertretend der Welt Sünde getragen und ſtellvertretend Gottes Geſetz erfüllet hat, nachdem er auferſtanden und verklärt iſt, ſtrömt ſein gottmenſchlicher Geiſt, dieſe gottmenſchliche δυναμις, in empfängliche Menſchenherzen hinein, und erneuert ihre Herzen, heilet ihre Herzen von allen geiſtlichen Schäden, gerade wie die δυναμις welche von ihm ausſtrömte, als er noch im ſterblichen Leibe wandelte, Jedermann von leiblichen Schäden heilete Luc. 8, 46. Cap. 6, 19. — Das iſt die Gnade Chriſti, der alleinige, geheimnißvolle Heilſtoff der menſchlichen Seele wie der ganzen Creatur Röm. 8. Chriſtus iſt uns bereits gemacht zur Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligung; die Erlöſung der Creatur, wozu natürlich auch unſere ſterblichen Leiber gehören, wird erfolgen wenn die Erde erneuert wird! —

Es erſcheint in der That lächerlich, wenn man hört, wie ſelbſt verſtändige und dazu gelehrte Menſchen das Product des Geiſtes nicht blos Geiſt nennen, ſondern es wirklich mit dem Geiſt verwechſeln und identificiren; ſie reden im eigentlichen Sinne von dem Geiſt in einem Gemälde, Bauwerk, Buch ꝛc.; kann nicht mit demſelben Recht ein Schuſter von einem ſchöngeformten Stiefel und ein Schneider von einem fein zugeſchnittenen Rock meinen, es ſei Geiſt darin?! Allein die Frage, die wir behandeln, hat ihre ſehr ernſten Seiten, wie wir ſolches ſchon geſehen haben und noch weiter ſehen können, wenn wir nach der Urſache des unſeligen Streits in der Abendmahlslehre und namentlich zwiſchen Lutheranern und Reformirten fragen. Hätte man erkannt, daß Fleiſch und Blut Chriſti, wovon der Herr Joh. 6 redet — in dieſem Kapitel iſt übrigens nicht vom h. Abendmahle, ſondern nur überhaupt von der Kraft des Fleiſches und Blutes Chriſti die Rede — identiſch iſt mit dem Strom des Lebens, dem gottmenſchlichen Geiſte, der vom verklärten Chriſtus ausgehen würde — ja hätte man ſich nur zuvor über den Begriff des Fleiſches und Blutes

---

was geſagt worden, von der Vergebung der Sünden und der Kindſchaft vor vollbrachtem Erlöſungswerk, das gilt auch von dem eſſen und trinken aus dem Felſen Chriſtus 1 Cor. 10, 4 wie von dem Geiſte Chriſti, der in den Propheten war 1 Petr. 1, 11.

Christi geeinigt, so würde man sichertich nicht so weit auseinander gegangen sein, wie jetzt da sich der Eine Fleisch und Blut anders denkt wie der Andere. Allein weder sie noch die symbolischen Bücher haben diesen Begriff festgestellt — der Heidelb. Kat. fragt nur Fr. 76: was heißt den gekreuzigten Leib Christi essen und sein vergossenes Blut trinken? er fragt nicht: was verstehest du unter Fleisch und Blut Christi, ja er redet in seiner Unklarheit vom gekreuzigten Leib und vergossenen Blut, da doch nur an den verklärten Leib und das verklärte Blut zu denken ist! und noch immer schiebt man die Frage: was versteht der Herr unter Fleisch und Blut? zurück und zankt sich um Nebendinge, um Lehren die nur die Schwelle des Tempels berühren 1 Tim. 6, 20 — *βεβήλους κενοφωνίας* — man zankt sich gar aus Oppositionsgeist, aus confessionellem Parteigeist; ja man vergißt darüber, daß die symbolischen Bücher beider Kirchen ungeachtet ihrer Unklarheit in der Abendmahlslehre, dennoch in der Hauptsache wenig auseinander gehen. Lehrt doch der Heidelb. Kat. Fr. 75. 76. 79: daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi genossen wird und die rechte Speise, der rechte Trank ist zum ewigen Leben, und demohngeachtet thun viele Lutheraner als wenn die reformirte Kirche solches nicht lehre. Und umgekehrt lehrt doch die Augsb. Conf. Art. 10 nur, daß im Abendmaht wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter Gestalt des Brots und Weins ausgetheilt und genommen wird!! Und nun thun die Reformirten als wenn die lutherische Kirche lehre, daß Fleisch und Blut Christi nur im h. Abendmahl und jedesmal im h. Abendmaht dargereicht würde. Aber beides steht hier nicht. Waren die Verfasser der Augsb. Conf. nicht sprachkundige, gelehrte Männer, Männer die gerade hier besondere Veranlassung hatten jedes Wort auf die Goldwage zu legen — standen sie nicht unter Leitung und Behütung des h. Geistes bei diesem so wichtigen Geschäft? und sie sollten zwischen im Abendmahl und bei jeder Feier des h. Abendmahl keinen Unterschied gefunden haben? Die Reformirten opponiren gegen das „unter Gestalt", aber der Heidelb. Kat. hat von dem in, mit und unter geschwiegen und nicht opponirt, wahrscheinlich weil er seiner Sache nicht gewiß war. Die Reformirten sagen: ihr lehrt, daß Gläubige und Ungläubige das Fleisch und Blut Christi empfangen! aber wo ist denn hier von dem zweideutigen empfangen (concipere und accipere) die Rede? und lehrt denn der Heidelb. Kat, daß Ungläubige das Fleisch und Blut Christi nicht empfingen? das würde mit den Worten Christi streiten Joh. 6, 53, nach diesen kann ja ein Ungläubiger nur zum Leben, zum wahren Glauben kommen durch den Empfang (caneeptio), der Heidelb. Kat. lehrt nun Fr. 82 mit Recht: daß diejenigen, so sich mit ihrem Bekenntniß im Leben als Ungläubige und Gottlose erzeigen, nicht zu dem Tische des Herrn zugelassen werden sollen. Nur der Empfängliche kann empfangen (cancipere) der Unempfängliche zwar accipere aber nicht cancipere — das wird kein verständiger Lutheraner wie Reformirter leugnen. Das allerwunderlichste in dieser Sache ist dies: nachdem der theologische Begriff eines Gnadenmittels, als eines Trägers der Gnade — analog mit Lebensmittel als Träger physischen Lebens — abhanden gekommen, nennen Reformirte wie Lutheraner die Sacramente Gnadenmittel und hierdurch schlagen sich die Lutheraner, die an das in, mit und unter glauben, ins eigene Angesicht, denn nach ihrer Kirchenlehre sind die Elemente und nicht die Sacramente Gnadenmittel. Kann man doch ein Gastmaht nicht Lebensmittel nennen, sondern man nennt nur die Speisen und Getränke so, die aufgetragen werden.

Schließlich bemerke ich noch: daß bei der Unklarheit der symbolischen Bücher in der Lehre vom h. Abendmahl wie den damit zusammenhängenden Lehren, z. B. der Lehre von der h. Taufe — die Aufstellung eines genügenden Consensus eine reine Unmöglichkeit ist. Was Noth thäte, das wäre eine andere Formulirung dieser Lehren resp. eine Ergänzung derselben, allein dazu ist unsere Uebergangszeit nicht angethan, auch fehlen die geeigneten Männer. Ein Jeder unter uns, Groß und Klein erachte es nur als Christenpflicht, Steine und Kalk zum Bau des Tempels herzutragen und vertraue dem Herrn in Geduld, daß er zu seiner Zeit den Salomon senden werde!

Literarisches.

Bildung und Christenthum. Ein Vortrag von Dr. Karl Schnaase. Berlin, W. Hertz. 1861.

Ein Vortrag von fettenem Reichthum an Gedanken, die nicht der raschen Reflexion, sondern tangjähriger Erfahrung und Beobachtung an den Menschen und den geschichtlichen Ereignissen entsprungen sind, zugleich in einer schönen Form vorgetragen, wie es dem künstlerischen Sinn des Verfassers natürlich sein mußte. Wir können hier nur einige Andeutungen über die Absicht des kleinen Schriftchens geben. Es handelt sich darum, die thatsächlich vorhandene Entfremdung, ja Feindschaft zwischen der christlichen Richtung und der weltlichen Bildung, die doch hauptsächlich

Naturwiſſenſchaft oder doch durch das Studium von gegebenen Geſetzen gekräftigte, der ſubjectiven Willkür abgewandte Wiſſenſchaft iſt, zu heben und zwar in einer freien, ſittlich berechtigten Art. Dafür iſt es ein bedeutſamer und genügend begründeter Gedanke, daß die mittelalterliche Zeit, als die Kirche in ſich verfiel, durch ſittliche Bedürfniſſe zur Naturerkenntniß getrieben wurde, worunter der Verfaſſer immer die Erkenntniß des in phyſiſcher, politiſcher, ſittlich-religiöſer Beziehung Gegebenen verſteht. Von hier aus zeichnet er in raſchen Zügen die Entwicklung des religiöſen und weltlichen Bewußtſeins bis auf die Gegenwart. Wobei es intereſſant iſt, wie er im Gegenſatz zu landläufigen Meinungen, es als eine Eigenthümlichkeit unſerer heutigen weltlichen Bildung anſieht, daß ſie ſich überall auf Auctoritäten (Sachkundige) ſtützt. Mit Recht ſieht er darin einen Anknüpfungspunkt für die Predigt, aus der der Glaube ja kommt. Eine ſolche Anknüpfung ſieht der Verfaſſer erſchwert durch ein gegenwärtig häufiges Zurückgreifen der Theologen auf die reformatoriſche Zeit mit ihren Begriffsbeſtimmungen und Streitfragen, wodurch eine Gewohnheit Halbverſtandenes nachzuſprechen entſtehe und, weil neben den unvermeidlichen modernen Anſchauungen jene frühern als Willkür und Abſichtlichkeit erſcheinen, der Wahrheitsſinn, die Grundlage aller Frömmigkeit, verletzt werde. Hierbei hätte der Verfaſſer freilich von dem Rechte ſprechen ſollen, das eine klaſſiſche Zeit — und Luther iſt wohl ein Klaſſiker — für die ſpätern Generationen hat; aber es iſt wahr, daß bei Vielen die reformatoriſchen „Ordnungen und Agenden“ mehr wiegen als der reformatoriſche Sinn in ſeiner Freiheit von Menſchen und Gebundenheit an den heiligen Geiſt. Die Hoffnung des Verfaſſers auf eine „natürliche Theologie,“ in anderm Sinne, als das Buch von Zöckler, iſt zum großen Theil durch eine beſſere Geſchichtsphiloſophie zu löſen, die es zeigen müßte, daß thatſächlich Chriſtus die Sonne alles Lebens in der Welt iſt, und daß damit die chriſtliche Lehre von dem Weſen dieſes Herrn keine willkürliche, ſondern eine nothwendig richtige iſt. Dafür ſind ſchon manche Vorarbeiten vorhanden, auch franzöſiſche aus neuerer Zeit. Aber der Verfaſſer verhehlt ſich nicht, daß die ganze Aufgabe außerordentlich ſchwierig iſt. Möchte es den Kundigen gefallen, in Anregung dieſer ſinnigen Aufforderung weitere Verſuche in einheitlicher Richtung zu machen, möchte insbeſondere auch der Verfaſſer ſelbſt aus der Fülle ſeiner Erfahrungen zu dieſer Arbeit ſeine Beiträge leiſten.

Fundamentalphiloſophie. Ein Verſuch das Syſtem der Philoſophie auf ein Realprincip zu gründen, von H. M. Chalybäus. Kiel, Homann. 155 S. 8.

Eine eingehende Beurtheilung dieſer Schrift kann nur den philoſophiſchen Zeitſchriften obliegen, da ſie in die penetralia der Fachwiſſenſchaft eingeht. Wir mußten aber um des Verfaſſers willen, der als chriſtlicher Denker durch ſeine Schriften einen guten Namen erworben hat, auf das Vorhandenſein dieſes Buches aufmerkſam machen, welches eine Princip- oder Begründungslehre der geſammten Philoſophie enthält. Einen populären Charakter wolle man von dieſer Schrift nicht verlangen. Der Verfaſſer hat auch das Verfahren, ſeine eigenen Anſchauungen durch Vergleichung mit denen Anderer zu verdeutlichen, nicht häufig angewendet, und die allzuroſche Art mit der er bei ſolcher Gelegenheit die Sätze Anderer, wie Herborts anführt, zeigt auch, daß eine Durchführung dieſer comparativen Methode dem Buche eine ungeeignete Ausdehnung würde gegeben haben. Wir können uns im Allgemeinen von einer ſolchen Fundamentalphiloſophie nichts Bedeutendes verſprechen, da wie der Verfaſſer ſelbſt öfters einräumt, nicht einmal der Begriff der Philoſophie anders als im Zuſammenhang der Philoſophie ſelbſt ermittelt werden kann. Auch geht in der vorliegenden Schrift eine ſtarke Anticipation ſchwieriger Begriffe vor ſich, über die man ſich doch genau, nämlich philoſophiſch verſtändigen müßte, wir rechnen dahin auch den „Trieb,“ mit dem Dr. Chalybäus ſo viel operirt (S. 15), durch deſſen Benutzung er ſogar den Dualismus zwiſchen dem formalen Denken und einer äußerlich gegebenen Realwelt vermeiden will. Freilich wird vermittels eben derſelben, hier nicht anders als durch Willkür ergriffenen Poſition ein ſchöner Anſchluß an die poetiſch-philoſophiſche Darſtellung Plato's gewonnen, worin *ἔρως* als philoſophiſcher Trieb eine ſo große Rolle ſpielt. Aber es wird immer doch auf das Gebäude der Philoſophie ſelbſt ankommen, das von den ergriffenen Principien getragen werden ſoll, nicht wie bei realen Bauwerken auf die Haltbarkeit der Fundamente, die man ſo einer realen, handgreiflichen Kritik unterziehen kann, während eine philoſophiſche Fundamentirung nur imaginäre, ſpäter erſt zu realiſirende Bauſteine verwenden kann.

Allihn und Ziller, Zeitſchrift für exacte Philoſophie im Sinne des neuern philoſophiſchen Realismus. II, 1. Leipzig, Pernitzſch. 1861.

Das vorliegende Heft dieſer Zeitſchrift, die wir ſchon wiederholt haben rühmen dürfen, enthält: Ueber Locke, den Vorläufer Kants. Von Drobiſch. Ueber die Principien und Methoden der Pſychologie, von W. Volkmann. Betrachtungen aus dem Gebiet des Strafrechts von A. Geyer. Die ſogenannte doppelte Buchführung bei dem Widerſtreite wiſſenſchaftlicher und religiöſer Ueberzeugungen, von Allihn. Recenſion über Noack's Schelling von Thilo. Während

die beiden erſten Arbeiten in philoſophiſcher Beziehung hervorragen, iſt für uns die Arbeit Allihn's die anziehendſte. Sie knüpft an eine unbedeutende Veranlaſſung an, nämlich an einen anonymen Angriff auf die Herbartianer, den das „Magazin für Literatur des Auslandes" gebracht hatte. Von den Forderungen an die Wiſſenſchaft läßt Allihn nichts nach, aber die Wiſſenſchaft ſoll auf Frieden denken und endlich einmal mit einer Sache fertig werden, inſofern noch genug Disputables übrig bleibe. Als einen Punkt, in welchem kein weſentlicher Widerſtreit ſein dürfe, bezeichnet er das Daſein eines perſönlichen Gottes und die objectiven Data für dieſen Glauben. Dadurch daß dieſer Punkt allgemein erfaßt werde, will Allihn auch eine größere und unparteiiſchere Liebe zu den Naturſtudien garantirt wiſſen. Und umgekehrt hofft er, daß auf dieſe Weiſe ein Phyſiker wieder mit mehr Unbefangenheit und ohne eine Menge innerer Anſtöße gewaltſam überwinden zu müſſen, die Kirche betreten kann, inſofern er, im Hauptſächlichen einig, für die Nebenſachen die böſe Reizbarkeit verliere, die ſich ſonſt leicht an ſymbaliſchen und ſtatutariſchen (ſog. antiquariſchen) Formen ſtoße. Der Aufſatz iſt mehr ein Programm, als eine Löſung von leider factiſch vorhandenen Conflicten, an denen die Kirche ebenſowenig unſchuldig iſt, als die ſogenannte weltliche Bildung.

Deutſche Vierteljahrs-Schrift. 1861. Stuttgart, Cotta.

Wir haben ſchon hin und wieder Gelegenheit genommen, auf einzelne Arbeiten der Vierteljahrsſchrift von unſerm Standpunkt aus billigend hinzuweiſen. Es lag in der Natur unſerer Aufgabe, welche auf die theologiſche Fachwiſſenſchaft und das eigentlich kirchliche Leben ſich nicht beſchränken konnte, daß wir zum mindeſten auf die in die Theologie und in das allgemeine chriſtliche Leben ſich hineinerſtreckende Aeußerungen des genannten angeſehenen Organs Acht hatten. In dieſer Beziehung liefert das vorliegende Heft mehreres Beachtenswerthe. So ſpricht Prof. Dr. Schäffle über den gegenwärtigen Standpunkt der wiſſenſchaftlichen Polizei und Politik, insbeſondre um zu zeigen, daß die Trennung von Rechtsſtaat und Wohlfahrtsſtaat eine ungründliche und unrichtige ſei; anſtatt ius und utilitas zu trennen, müſſe man vielmehr ſagen, keine Juſtizthätigkeit im Staate, welche nicht einem vernünftigen Wahlzwecke dienen und keine Wohlfahrtspflege, die nicht in Weſen und Form eine Rechtsbindung zu ſein hätte. Schäffle faßt das Recht „als die bei der endlichen Beſchränktheit und Verſchränktheit der menſchlichen Lebensverhältniſſe unentbehrliche Richtlinie des ſubjectiven Willens, für welchen es ſowohl Forderung als Verpflichtung wird, als das practiſche Bedingen jeder Art menſchlicher Culturbeſtrebungen, als den Inbegriff des endlichen Richtens auf die mannichfaltigen Geſittungszwecke" und den Staat als die für ſolches Recht organiſirte Geſellſchaft. Hieraus ergiebt ſich, daß ſich der Staat von der innern Seite der nicht rechtsgeſellſchaftlichen Gebiete der bürgerl. Geſellſchaft zurückzuziehen hat, daß aber auch eine abſolute Gleichgültigkeit des Staates gegen die endliche Oekonomie jener innern Lebensgebiete Unnatur wäre, daß alſo jene jetzt ſo häufig geforderte Scheidung von Staat, Kirche, Schule u. ſ. w. in ihrer atomiſirenden Uebertreibung unberechtigt iſt. Sie würde jedem der getrennten Organismen gleich nachtheilig werden. Der Staat iſt die bürgerl. Geſellſchaft als organiſch abgeſtufter Organismus für die mannichfaltigen Rechtszwecke, nicht bloß das oberſte Stockwerk der weltlichen Lebenseinrichtungen der bürgerl. Geſellſchaft, auch kein Staatscentrum trotz der nothwendigen Einheitlichkeit. Andrerſeits iſt Schäffle gegen die Einſchiebung der Geſellſchaft zwiſchen Individuum und Staat, wie er ſie bei Herbart und Hegel findet; er fordert nicht quantitative Einſchiebung, die mechaniſch werden müſſe, ſondern eine qualitative Vermittlung durch die ganze Rechtsgeſellſchaft hindurch. Der Staat iſt die ganze nach der Seite des Rechts organiſirte bürgerliche Geſellſchaft: für das Recht umfaßt er die letztere von ihrem Centralorgan, deſſen eben er als Rechtsſeite der Geſellſchaft bedarf, durch das formenreiche corporative Mittelgebiet hindurch bis zu den individuellen Ausläufern." Dieſe Sätze ſowenig ſie für die unmittelbare Anwendung ſchon geeignet ſind, verſprechen deſto mehr für die Folge in Löſung der ſchwierigſten politiſchen und ſocialen Probleme.

Eine zweite Abhandlung geht uns nach ihrem Gegenſtand weit näher an. Der ſchon öfter in dieſen Blättern erwähnte Kleffelbach erörtert die ſocialkulturliche Aufgabe der Kirche in der Gegenwart, in der Weiſe, daß er uns durch ſeine kritiſche Poſition — er nimmt die Behauptungen von David Strauß als richtig an — ebenſo ſehr in Erſtaunen ſetzt, als durch die richtige Schätzung der ſocialen Kraft der Kirchen uns für ſich gewinnt. Die Amphibolie dieſes Standpunkts iſt zum Theil aus ſeiner mangelhaften Kenntniß der heutigen Theologie zu erklären. Sieht man davon ab, ſo iſt ſeine Arbeit eine recht lehrreiche. Die reale Seite der Socialwiſſenſchaft, deren Anbau der Verfaſſer mit Geſchick fördert, iſt hier beſonders die pſychologiſche Macht der kirchlichen Vorſtellungen und die Dringlichkeit der religiöſen Bedürfniſſe, welche bleibt, wenn auch die Dogmen aufgegeben werden müſſen. Vielleicht bringt die Pſychologie den Verfaſſer ſpäter auch noch dazu einzuſehen, daß die Dogmenbildung dem religiöſen Gemüth ebenſo nothwendig iſt, als das Athmen, und daß damit die andere Frage ſtehen bleibt: wenn das Dogmatiſiren einmal nöthig iſt, wie machen wir es, um richtig zu dogmatiſiren. Er

führt uns am Schluſſe ſehr anſchaulich einen Verſuch vor, in der Seele eines naturaliſtiſchen Philoſophen die Einrichtungen der Kirche, Sonntagsfeier, geiſtliches Amt, Taufe, Confirmandenunterricht, Abendmahl, Todtenfeier zu reproduciren und als dem Bedürfniß der durchſchnittlich gearteten Seele entſprechend darzuſtellen. Es iſt ein Zeugniß für die Wahrheit der Kirche, aber in dieſer Art läßt ſich auf die Dauer nichts erreichen, es läuft doch alles auf eine verfeinerte Auffaſſung des Voltäriſchen Satzes hinaus, daß wenn man keinen Gott hätte, man ihn erfinden müſſe, um einem längſt gefühlten Bedürfniß des „Volkes" abzuhelfen.

Die übrigen Themata berühren wir nur: Die politiſchen und die finanziellen Wehen Oeſterreichs, altes und neues Völkerrecht, das verſchanzte Lager auf dem Schwarzwald, die Fröbelſchen Kindergärten, zur Theaterfrage unſerer Zeit aus dem practiſchen Geſichtspunkt, die deutſche Maß- und Gewichtsfrage, die ſächſiſche Hypothekenverſicherungsgeſellſchaft, die Wiſſenſchaft und das Leben, der Einfluß des Werkzeuges auf den arbeitenden Menſchen.

K. J. Phil. Spitta. Ein Lebensbild von Dr. theol. K. K. Münkel, Paſtor zu Oiſte bei Verden. Leipzig, Feieſe. 1861.

Ungeachtet es an ſtörenden Zuthaten des Verfaſſers in der vorliegenden Biographie nicht fehlt, ſo überwiegt doch in wohlthuendem Maße der Eindruck, den man von dem innern Leben des frommen Spitta ſelbſt in dem Buche erhält. Denn es iſt ein vorwiegend inneres Leben, das der meiſt nur als Liederdichter bekannte, aber auch an treuer Seelſorge und paſtoraler Weisheit hervorragende Mann geführt hat. In einer ſo kleinen Landeskirche wie die Hannöverſche, und in Zeiten, wo ſich nach glaubensloſen Zuſtänden ein zartes chriſtliches Sinnen zu regen begann, war ein einzelner Mann wie Spitta, obwohl für einen großen Wirkungskreis nicht angelegt, doch von einer tiefen Bedeutung, und dem Leſer entgeht es nicht, daß dieſe Bedeutung des innigen, treuen und keuſchen, zur Selbſtverleugnung ſtets bereiten Gemüths des lutheriſchen Spitta bei Weitem nicht von einem menſchlichen Beobachter hinlänglich gewürdigt werden kann. Das Beſte davon ſieht ein Anderer. Es iſt noch hervorzuheben, daß Herr Münkel den Ton einer ſolchen Schrift recht gut getroffen hat.

Dr. A. Tholuck. Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts. 1. Abtheilung: Die erſte Abtheilung des 17. Jahrh. bis zum weſtfäliſchen Frieden. 1 Thlr. 18 Sgr. Wiegandt und Geieben. 1861.

Mit dieſem Bande bringt der Verfaſſer ſeine „Vorgeſchichte des Rationalismus" bis nahe zum Ende; es fehlt nur noch die Darſtellung, wie durch Centraliſation des Pietismus durch die Univerſität Halle ſchließlich die beiden Factoren, Pietismus und Aufklärung rein auseinandertreten. Der Verfaſſer bemerkt gegenüber den vielen Zügen kirchlichen Verdorbenſeins, die der vorliegende Band bringt, es ſei doch auch jetzt ſein Ziel geweſen, die Vergangenheit weder zu verherrlichen, noch herabzuſetzen, ſondern ſie ſo zu zeigen, wie ſie geweſen. Wenn er nun die Kirche jener Periode trotz ihrer Mängel und Flecken noch immer bewundere und ehre, ſo ſei ſie doch nicht ſo wie ſie geweſen, das Ziel ſeiner Wünſche und Hoffnungen. Einen andern Standpunkt konnte man bei dem Verfaſſer auch nicht wohl vorausſetzen.

Es beginnt eine Darſtellung der damaligen Verfaſſungszuſtände, die eine allgemeine Zurückſetzung des geiſtlichen Standes und eine Zunahme der Cäſareopapie kundgeben. Der Verfaſſer, der die lutheriſche Vorſtellung von der Verfaſſung der Kirche „tiefſinnig" nennt, ſpricht von dieſen Verderbniſſen nicht ſo unumwunden, als wir es für geboten erachten. Dr. Tholuck geht ſodann zur Kirchenlehre über, indem er zunächſt deren Einheit und Diſſenſus beſchreibt, dann Toleranz und Intoleranz, endlich die Stabilität der Lehre. In der zweiten Hinſicht iſt nicht ohne Intereſſe zu bemerken, daß die Fürſten mehr Toleranz hatten, als die lutheriſchen Geiſtlichen. S. 36. 39. Tholuck ſagt uns, daß die rabies theologica, dieſer Schmutzfleck der proteſtantiſchen Reformation ihren Grund hatte in der Gleichſtellung des begrifflichen Schulirrthums mit dem Abirren vom religiöſen Glaubensgrunde, eine Gleichſtellung, die allerdings ein Erbſtück aus der katholiſchen Zeit war. Daß aber das praktiſche Intereſſe in dem üblen Grade von dem theologiſchen ſo überwuchert werden konnte, ſchreibt er den Gegnern Melanchthons zu. S. 40. Tholuck zeigt, daß doch noch mehr Stimmen als gewöhnlich angenommen wird, ein beſſeres Bild kirchlicher Zuſammenwirkung in ſich tragen. Daß die orthodoxen Talente der damaligen Zeit bewieſen, den Calvinismus trenne eine tiefere Kluft vom lutheriſchen Glauben, als der Romanismus, können wir nicht mehr wunderlich finden, ſeitdem wir unter ähnlichen Verhältniſſen von modernen Fanatikern dasſelbe gehört haben. Hutter, der Papſt und H. Leo denken über die Hugenotten-Niedermetzlung ziemlich gleich. Die unſchätzbaren exegetiſchen Werke eines Calvin waren ferner damals ſo gut wie unbekannt. In Dänemark wurde Biſchof Knudſen, der ſeine Geiſtlichen ermahnt hatte Calvin's und Martyr's Schriften zu ſtudiren, ſogar zum Tode verurtheilt; vom König wurde dies Urtheil zwar für gerecht erklärt, aber in Entſetzung verwandelt. Ein Ausdruck der Rathloſigkeit des gemeinen Mannes bei der confeſſionellen Zerriſſenheit der

Zeit liegt doch auch noch in dem Wunsche der Herzogin Christina von Eisenach: „einen kurzen Inbegriff der für die Seligkeit unentbehrlichen Wahrheiten“ von Joh. Gerhard zu erhalten. Man wird sofort an unsere Zeiten erinnert und gedenkt gern der Union, welche für die biblische Theologie die Bahn wieder frei gemacht hat. Auch bei der nachfolgenden Verhandlung liegen Vergleichungen sehr nahe, wenn man anfing, Luthers Bibelübersetzung bis auf die Druckfehler zu conserviren nach dem Grundsatz a trita via recedere periculosum ele.

Von S. 84 an spricht Tholuck vom Kirchenamt und zwar zuerst vom Amtsansehen. Dies war im Ganzen ein gesichertes und könnte heutzutage Neid erregen. Doch gab es auch schon vornehme Verachtung des geistlichen Standes S. 89, und wir finden eine seltsame Herabwürdigung des Candidatenstandes: „die schmierenden Narren kriegen die besten Pfarren.“ Oft mußte ein Pfarrer, um eine Stelle zu erhalten, versprechen, die Wittwe oder Tochter des Vorgängers zu heirathen. Die Folgen eines solchen Versprechens waren öfters recht anstößig. Auch die geringe Bildung der gewöhnlichen Geistlichen stand einer höhern Achtung im Wege. Doch läßt sich zeigen, daß je weiter von der katholischen Zeit, desto befriedigender die Bildung der Geistlichen wird. Auch die sittliche Haltung besserte sich in derselben Richtung und stach mehr und mehr von der entsetzlichen Rohheit der gewöhnlichen Leute ab. Siehe besonders von der letztern im Beispiel S. 117.

Von der Darstellung des Kirchencultus S. 118 ff. reden wir hier nicht genauer. Die Sonntagsfeier und der Besuch der vielen Gottesdienste war schon sehr mangelhaft, die Kirchengebäude wurden profanirt, in der Kirche fehlte alle Ehrerbietung, so daß man zum großen Theil die Hüte aufbehielt und noch Schlimmeres vorkam S. 126. Daß man nur 32 Kirchenlieder sang und zwar dieselben ohne Buch, auswendig, war nicht so übel, als Tholuck es darstellt. Jetzt kann die Mehrzahl weder mit noch ohne Buch ein Lied ordentlich singen. Auch haben wir einen Ausdruck der Billigung darüber vermißt, daß man endlich anfing, das Absingen der Perikopen vom Altar her, diesen albernen Unfug, zu verbieten.

Es fehlt uns der Raum, den Verfasser in seinen mit seltener Belesenheit zusammengestellten Schilderungen weiter zu verfolgen. Sein Werk wird ohnehin Jedem ein unentbehrliches Hülfsmittel sein, der eine wirkliche Kenntniß des 17. Jahrhunderts zu erlangen sucht.

Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre. Von dem Verf. der Schrift: „Das unbewußte Geistesleben und die göttliche Offenbarung.“ Leipzig, Brockhaus. 1861.

Die Verlagshandlung bemerkt, daß der Verfasser den höchsten Kreisen angehöre. Jedenfalls ist der Verfasser auf eine hervorragende Weise in der Philosophie thätig, auf Grund der unvergänglichen Kantischen Reformen die Probleme zu lösen, welche nachdem die monistischen Verschmelzungen von Realem und Idealem zu Schanden geworden sind, eben an diesen beiden Seiten des Gegebenen hervortreten. Es ist angenehm, dem Verfasser in seiner würdigen und klaren Kritik des Kantischen Freiheitsbegriffs zu folgen, wenn es auch nur die stets wiederkehrenden alten Anstöße sind, die der Erörterung zu Grunde liegen. Der Verfasser strebt zu erweisen, daß neben einander bestehen die Sätze: eine Handlung sei frei und: sie stehe unter der Herrschaft einer Naturnothwendigkeit S. 32 ff. Er schildert, wie für einen Allwissenden die Selbstbestimmung des Menschen weder als freie Wahl verschiedener Möglichkeiten noch als zufällige Selbstentscheidung auftreten könne, weil für einen solchen sich auch die freien Willensbestimmungen nach der Stärke der sinnlichen und geistigen Anregungen im Voraus berechnen lassen. Für den Menschen ist es anders. Natur und Freiheit entgegenzusetzen geht überhaupt nicht an; das Reich der Natur umfaßt auch die sämmtlichen Anlagen und Fähigkeiten des Menschen. Die Annahme, daß den Erscheinungen, die ihren ausreichenden Grund in bekannten Ursachen haben, auch noch andere nicht der Erscheinungswelt angehörige Ursachen zu Grunde liegen, leidet an unüberwindlichen Schwierigkeiten. Das „Ding an sich“ ist ein unmöglicher Gedanke. Kant will damit nur andeuten, daß in dem menschlichen Denk- und Vorstellungsvermögen ein höheres, allgemein gültiges Etwas enthalten sei, welches nicht an die Anschauungsformen von Raum und Zeit gebunden sei, sondern als zeitlos und deshalb als ewig betrachtet werden müsse. Dieses „Ding an sich“ soll das Subject der Freiheit sein, also ein Noumenon, während das Phänomenon unter dem Naturgesetz stehe. Wenn diese Bestimmung auch nicht richtig ist, so ist doch die Unterscheidung des Menschen als Gedankenwesen und Erscheinungswesen von Kant richtig festgehalten. Sie kann dazu dienen sich zu überzeugen, daß die menschliche Freiheit nur bestehen kann, wenn die Eintheilung des Menschen in Geist, Seele und Körper anerkannt wird; wobei der Verfasser auch auf das N. Test. mit seinem Unterschied von ψυχή und πνεῦμα, sowie auf die Zustimmung von Neander, Usteri, Beck, v. Rudloff u. A. verweist.

Herausgeber: Dr. W. Hollenberg.

Verlag von Wiegandt u. Grieben in Berlin, Linkestr. 7. — Gedruckt bei Gustav Schade, Marienstr. 16.

Verlag von **Eduard Zernin** in Darmstadt und zu beziehen durch jede Buchhandlung:

Das Arbeitsfeld
des Gustav-Adolf-Vereins,

entworfen
von
Prälat **Dr. Karl Zimmermann.**

4. Auflage. 1 Blatt groß Imp.-Format. Preis 1 Thlr. oder 1 fl. 45 kr.

Eine im Farbendruck sehr schön ausgeführte Karte von Deutschland und den angrenzenden Ländern, mit Angabe sämmtlicher Orte, in denen Gustav-Adolf-Vereine bestehen oder Gemeinden unterstützt wurden, mit Bezeichnung der neuerbauten Kirchen, Schul- und Bethäuser ꝛc.

Im Verlage von **Eduard Zernin** in Darmstadt ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Kämpfe und Leiden
der Evangelischen in
Oesterreich, Steyermark, Kärnthen und Krain.

Eine ernste Warnung
für alle Evangelischen.
Von
Herm. Daum,
Archidiaconus zu Langensalza.

(Dem Centralvorstande des evangel. Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung gewidmet.)

8. 12 Bog. Eleg. brosch. 20 Sgr. oder 1 fl. 9 kr.

Die Verfolgungen
der
Evangelischen in Böhmen.

Eine ernste Warnung
für
alle Evangelischen.
Von
Herm. Daum,
Archidiaconus zu Langensalza.

(Herrn Prälat Dr. Karl Zimmermann gewidmet.)

8. 9 Bog. Eleg. brosch. 10 Sgr. oder 36 kr.

Vorbezeichnete 2 Werkchen schildern, auf ein seltenes, reiches Quellenstudium gestützt, in einfacher zum Herzen redender Sprache die unzähligen Bedrängnisse, denen unsere evangelischen Glaubensgenossen in Oesterreich vor und nach der Reformation, ja bis auf die neueste Zeit ausgesetzt gewesen sind, und die es trotzdem nicht vermocht haben, die evangelische Lehre in der katholischen Umgebung auszurotten, so daß jetzt, wo überhaupt ein besserer Stern in Oesterreich zu leuchten begonnen, auch die evangelische Kirche sich wieder freier entfaltet. Kein evangelischer Theologe oder Laie wird die beiden einander ergänzenden Werkchen, welche nur Thatsächliches berichten, ohne große Befriedigung lesen; Jeder sich dadurch auf das wohlthuendste erbaut fühlen.

Preisherabsetzung.

Von den ersten 12 Bänden der Neuen Folge der

Sonntagsfeier,

Organ für Kanzelberedsamkeit und Erbauung,

(23. bis 34. Band der Gesammtfolge oder Jahrgang 1854—59) ist nur noch eine kleine Anzahl von Exemplaren vorräthig, die, wenn zusammen genommen, zu dem herabgesetzten Preise von nur 6 Thlr. (anstatt 12 Thlr.) zu beziehen sind.

Darmstadt, 1861. **Eduard Zernin.**

Im Verlage von **Im. Tr. Wöller** in Leipzig erschien und kann durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes bezogen werden:

Die Reden der Apostel
nach Ordnung und Zusammenhang für gläubiges Verständniss ausgelegt

von
Dr. Rudolf Stier,
Superintendent und Oberpfarrer zu Eisleben.

Zweite neu bearbeitete Auflage.

2 Theile. compl. 2 Thlr. 20 Sgr.

Gleich den übrigen Schriften Stier's hat auch dieses seiner Auslegung der „**Reden des Herrn Jesu**“ sich anreihende Werk einen Ehrenplatz in der theologischen Literatur eingenommen.

Bei **Eduard Heine** in Cöthen ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen vorräthig:

Bemerkungen
zur
Beurtheilung und Behandlung
der sogenannten
hypochondrischen Verstimmungen.

Ein Conferenz-Vortrag
zunächst für Geistliche und Lehrer
von
Gerhard Heine,
Oberlehrer am Herzoglichen Landes-Seminar in Cöthen.

Auf besondern Wunsch dem Druck übergeben.

Preis 6 Sgr.

Der Verfasser dieser Abhandlung hat versucht, die psychologischen und ethischen Gesichtspunkte, welche bei der Beurtheilung und Behandlung der hypochondrischen Verstimmungen in Betracht kommen, aus den Principien des Christenthums zu entwickeln und darzustellen, ein Versuch, welcher die Aufmerksamkeit von Theologen wie Pädagogen in Anspruch zu nehmen wohl geeignet sein dürfte.

Bei **C. H. Reclam** sen. in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

BIBLISCHES REALWOERTERBUCH zum Handgebrauch für Studirende, Candidaten, Gymnasiallehrer und Prediger ausgearbeitet von **Dr. George Bened. Winer.** 2 Bände. Dritte sehr verbesserte und vermehrte Auflage. 96 Bogen in gr. Lex.-Form. 1847/48. 6 Thaler.

Soeben erschien bei **W. Violet** in Leipzig:

Kluge, L. C., Predigten zum Vorlesen in Landkirchen, sowie zur häuslichen Erbauung. — Predigten für die Fastenzeit, die kleineren Feste und für Todtenfeier und Begräbnisse, nebst kurzen erbaulichen Betrachtungen für alle Festzeiten des christlichen Kirchenjahres. 22½ Ngr. — eleg. geb. 1 Thlr. 2½ Ngr.

— — Epistelpredigten. 2 Thlr. — eleg. geb. 2 Thlr. 10 Ngr.

— — Evangelienpredigten. 2 Thlr. — eleg. geb. 2 Thlr. 10 Ngr.

Jeder Theil dieser Predigten, welche viel Anerkennung und Verbreitung fanden, wird einzeln abgegeben und ist durch jede Buchhandlung zu beziehen.

In unserm Verlage erschien soeben:

Dr. Th. Kliefoth,
Liturgische Abhandlungen,
Band 8.

A. u. d. Titel: Die ursprüngliche Gottesdienst-Ordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation. Zweite beträchtlich erweiterte Auflage. Fünfter Band. gr. 8. geb. 2½ Thlr.

Die voraufgehenden Bände enthalten: Bd. 1 Einsegnung der Ehe — Vom Begräbniß — Von der Ordination und Introduction 2½ Thlr.; Bd. 2 Die Beichte u. Absolution 2½ Thlr.; Bd. 3, Abthl. 1 Die Confirmation 1½ Thlr.; Bd. 4, 5, 6, 7 Die ursprüngliche Gottesdienst-Ordnung; Bd. 1—4 10 Thlr.

Stiller'sche Hofbuchhandlung (Didier Otto) in Schwerin.

Digitized by Google

Im Verlage von **Alfred Oehmigke** in Neu-Ruppin ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Arndt, F., Christus im alten Bund. I. Band, Predigten über alttestamentliche Texte. Preis 1 Thlr.

Die Auswahl von Predigten aus dem alten Testament, sagt eine Recension, ist sehr gering, und mit um so größerer Freude müssen wir eine solche Sammlung begrüßen von einem Manne, dessen mächtiges Wort uns bei so vielen Missionsfesten tief in das Herz gedrungen. Wer Erbauung auf Grund des göttlichen Wortes sucht, findet sie hierin. Mögen der Suchenden viele, recht viele sein.

Arndt, F., Blüthen aus dem Pfarrgarten, gesammelt in Herz, Haus und Amt. Feine Min.-Ausg. in engl. Leinw. mit Goldpressung und Goldschn. 25 Sgr.

Rathusius in seinem Volksblatt Nr. 9 sagt: Es sind, das liest man den Gedichten gleich an, Töne eigener Erfahrung, nicht gemachte, sondern gewachsene Blumen, und auch der Form ist der Verfasser hinlänglich Meister. Unserer Gewohnheit getreu hier eine kurze Probe zum Selbstschmecken.

Gebet um Treue.

Wohl bitt' ich Dich um Deines Geistes Gaben,
Du lieber Herr, um ungetrübtes Licht;
Laß mich nicht bloß den fernen Schimmer haben,
Gieb vollen Glanz, der durch die Wolken bricht!
Der Seele fehlt so oft die höh're Klarheit,
Und unverstanden bleibt manch Bibelwort:
Ach, nimm die Hüllen vor dem Auge fort
Und bad' es hell im Borne Deiner Wahrheit!

Wohl bitt' ich Dich um seliges Empfinden —
Laß Deiner Liebe heilige Gewalt
Die Flammengluth in meinem Herzen zünden!
So unbeschreiblich matt ist's oft und kalt.
Gieb in die Fülle Deiner Gnadentriebe,
Gieb in Dein wallend Herz den Blick hinein,
Laß es in Liebe täglich sich erneun,
Herr, aus dem Strome Deiner ew'gen Liebe!

Wohl bitt' ich, laß mich nicht vergeblich zeugen
Von Dir und Deines Reiches Herrlichkeit.
Mach die Gemeine, Herr, Dir ganz zu eigen,
Und jedes Herz Dir zum Altar geweiht —
Wie oft erklingt das beste Wort vergebens!
Wie treibt die Weltlust tödtend Dorn auf Dorn!
Brich mächtig durch, du göttlich Weizenkorn,
Und bringe siegend Frucht des ew'gen Lebens!

Vor allem aber bitt' ich Dich, verleihe
Dem armen schwachen sehnenden Gemüth
Aus Deiner Treue jene stille Treue,
Die freudig glaubt, obwohl sie noch nicht sieht,
Die im Gefühl der eignen innren Leere
Sich dennoch ganz in Deine Hände wagt,
Nach Frucht nicht mehr und nach Empfinden fragt,
Und dennoch weiß, daß sie Dir angehöre!

Bei **Friedr. Andr. Perthes** in Gotha ist erschienen:

Neumann, Wilh., Die Stiftshütte in Bild und Wort. Mit 79 in den Text gedruckten Abbildungen und 5 Tafeln in Farbendruck. gr. 8. 6 Thlr.

Im Verlage von **Heyder und Zimmer** in Frankfurt a. M. ist so eben erschienen:

Historische Briefe über die seit dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts fortgehenden Verluste und Gefahren des Protestantismus. 8. 556 S. broch. 1½ Thlr.

Digitized by Google

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Handbuch
der
christlichen Sittenlehre
von
Adolf Wuttke,
Dr. der Philos. und der Theol. und außerordentl. Professor der letztern an der Universität Berlin.

Erster Band.

gr. 8. 37½ Bogen. Preis 2 Thlr. 15 Sgr.

(Der zweite, das Werk schließende Band, welcher den Umfang des vorliegenden nicht überschreiten wird, soll noch im Laufe des Jahres erscheinen.)

Dies Werk giebt in der Einleitung (S. 21—298) eine gedrängte **Geschichte der gesammten Sittenlehre**, mit Einschluß der vorchristlichen und der philosophischen.

Der Herr Verfasser sagt in der Vorrede: „Was wir in dem vorliegenden Werke anstreben, ist weder eine speculative Ethik, noch eine biblische Sittenlehre in dem Sinne einer rein exegetisch-geschichtlichen Wissenschaft, sondern eine theologische Sittenlehre auf Grund der heiligen Schrift und in ihrem Geiste, zu wissenschaftlicher Gestaltung erhoben nicht durch eine jenem Geist fremdartige Philosophie, sondern durch die innere Selbstentwickelung desselben. . . . . Wenn wir manche durch tiefsinnige Geister geschaffene Formen abgelehnt haben, so mögen die, denen dieselben lieb geworden, darin wenigstens das Streben erkennen, durch nichts dem Geiste der heil. Schrift Fremdartiges, sei es auch mit dem Glanze des Scharfsinns umgeben und den christlichen Gedanken kunstvoll angepaßt, den Eindruck der schlichten evangelischen Wahrheit stören zu lassen."

Der vorliegende Band giebt die Entwickelung der sittlichen Idee und der Sittlichkeit an sich, ohne Beziehung auf die Sünde; der folgende wird die Gestaltung der sündlichen Entartung der Sittlichkeit und die christliche Wiederherstellung derselben behandeln.

Hoffmann, General-Superintendent Dr. Ruf zum Herrn. I. 1 Thlr. 2 Sgr. — II.: Die letzten Dinge des Menschen. Zweite Auflage. 25 Sgr. — III. 1 Thlr. 16 Sgr. — IV.: Stimmen der Hüter im Alten Bunde. 28 Sgr. — V. 1 Thlr. 4 Sgr. — VI.: Maranatha. Predigten und Betrachtungen über die Weissagungen des Neuen Bundes. I.: Die Weissagungen des Herrn. 25 Sgr. — VII. 1 Thlr. 12 Sgr. — VIII. Maranatha. II.: Die Weissagungen der Apostel. 27½ Sgr.

☞ **Jeder Band wird einzeln verkauft.**

„Diese Predigten sind Meisterwerke der Homiletik nach jeder Beziehung. Sie sind studirt und wollen studirt, nicht blos gelesen und gehört sein, um in ihrer Tiefe vom Geiste recht erfaßt zu werden; und doch müssen wir sagen, daß der sinnende, forschende Geist allein ihren besten Gehalt noch nicht ausbeuten werde. Sie verlangen und bearbeiten das Herz selbst in den aufgestellten Fragen und entwickelten Wahrheiten, die wir mehr wissenschaftliche als praktische nennen möchten. Es sind Ergüsse eines Herzens, das in dem Herrn lebt, seine Anschauungen im Lichte des Herrn und seine Erlebnisse in der Gemeinschaft des Herrn mittheilt, die wieder Erfahrungen des Herzens werden müssen, um recht begeistern werden zu können. Der Geist christlicher Weisheit und Frömmigkeit weht uns aus ihnen so lieblich und kräftig an, daß jedes empfängliche Gemüth erfaßt werden muß. Könnte es auch Anfangs scheinen, als wäre manche der aufgeworfenen Fragen eine müßige, eine Frage der Neugier, und so mancher Gedanke stiege zu hoch in die Wissenschaft hinein, sobald wir dem Redner nur folgen, so müssen wir doch bekennen: seine Fragen sind berechtigte Forschungen heiliger Wissenschaft, und seine hohen Gedanken führen uns immer wieder in das tägliche Leben, in das Herzensleben jedes wahren Christen ein und nehmen unser volles persönliches Interesse für die Ewigkeit in Anspruch. — Der Recensent hat sich als Schüler zu des Meisters Füßen gesetzt und will recht Viele zu demselben Genusse einladen, der ihn erhoben und erquickt hat." (Theol. Literaturblatt.)

Deutsche Zeitschrift

für

christliche Wissenschaft und christliches Leben.

Unter Mitwirkung

von

Dr. W. Hoffmann, Dr. J. L. Jacobi, Dr. Jul. Müller, Dr. C. J. Nitzsch,
Dr. A. L. Richter, Dr. A. Tholuck u. A.

herausgegeben

von

W. A. Hollenberg.

Neue Folge, vierter Jahrgang. 1861.

September.

Preis für den Jahrgang von 12 Heften 2⅔ Thlr.

Berlin.

Verlag von Wiegandt und Grieben.

1861.

Inhalt.

Seite

Für die apostolische Authentie der Apokalypse gegen Herrn Dr. Düsterdieck von Pfarrer H. J. Graeber 421

Die göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch von E. A. Auberlen, Dr. der Philosophie u. Theologie, der letzteren außerordentl. Professor in Basel. Erster Band. Basel, Bahnmaier's Buchhandlung (C. Detloff). 1861. Angezeigt von Dr. Kling in Marbach 432

Aus der naturrechtlichen Literatur 437

Zur Lehre von Sünde und Gnade 451

Literarisches 456

Außerordentliche Preis-Herabsetzung

bis Ende 1861.

Luther's Werke.

Mit historischen Einleitungen, Anmerkungen und Registern

herausgegeben

von

Otto von Gerlach.

Vollständig (300 Bogen) 24 Bände. Ladenpreis 8 Thlr.

offeriren wir, um auch weniger Bemittelten die Anschaffung dieses köstlichen Werkes möglich zu machen, zu fünf Thalern bis Ende dieses Jahres. Später wird das Werk wieder 8 Thaler kosten.

Wiegandt und Grieben in Berlin,

Linksstr. 7.

In der Verlagshandlung von S. G. Liesching in Stuttgart ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu erhalten:

Die Lehre
von der heiligen Liebe
oder
Grundzüge
der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie
von
Ernst Sartorius,
Doctor der Theologie.

Neue Auflage in Einem Bande.

Wohlfeiler Druck.

38½ Bogen in Royal Octav. Broschirt. Preis 1 Thlr. 24 Sgr. fl. 3. — Rh.

Die Verlagshandlung hat von diesem bedeutendsten Werke des verewigten Verfaßers den Druck einer neuen Ausgabe in Einem Bande veranstaltet, deren Preis weniger als die Hälfte der vorigen Auflage beträgt. Sie glaubt damit die fernere Verbreitung eines Buches wesentlich gefördert zu haben, dessen Einfluß und Geltung für das christliche Leben sowohl als die heilige Wißenschaft zu bekannt sind, als daß sie hierorts noch dürften hervorgehoben werden.

Festgeschenke.

Philipp Jakob Spener und seine Zeit. Eine kirchenhistorische Darstellung von Wilhelm Hoßbach, Dr. theol., Consistorialrath, Prediger u. s. w. Dritte Auflage. 1861. 2 Theile. (36 Bog. gr. 8.) 1 Thlr. 15 Sgr.

Was das Werk auszeichnet, ist nicht glänzende Rhetorik, sondern die Keuschheit und Treue der historischen Darstellung, der wahrhaft Spenersche Geist, der sich durch das Ganze hindurchzieht. Hoßbach, bekanntlich mit Schleiermacher und Neander gleich befreundet, hat ein Werk in ihrem Sinne geschrieben.

Der heilige Johannes Chrysostomus von Dr. A. Neander. Dritte verbesserte Auflage. Neue Ausgabe. Zwei Theile. 1858. geh. 2 Thlr.

Es war dies Werk eine der Lieblingsarbeiten Neanders; vermöge der Verwandtschaft seines eigenen Standpunktes mußte sich Neander ganz besonders durch Chrysostomus, den Märtyrer der Liebe, angezogen fühlen, und keins von Neanders wissenschaftlichen Werken dürfte auch für Laien verständlicher und anziehender sein, als gerade unser Chrysostomus.

Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung in Berlin.

Bei Friedr. Schultheß in Zürich erschienen so eben:

Fröhlich, A. E., geistliche Lieder. 1 Thlr. 4 Sgr.

Weber, H., Lieder eines Suchenden. Religiöse Dichtungen. 24 Sgr.

Huldrici Zuingli opera a M. Schulero et Joh. Schulthessio edita. Supplementorum fasciculus continens minora scripta hactenus reperta omnia tractatus et epistolas curantibus Geo. Schulthessio et G. Marthalero. gr. 8. geh. 12 Sgr.

Bei C. H. Reclam sen. in Leipzig ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die Aufsicht des Geistlichen

über die Volksschulen, nach den Grundsätzen des deutschen Schulrechts und den Forderungen der Pädagogik. Ein Beitrag zur Pastoralklugheit, von **K. Kirsch,** Oberpfarrer u. s. w. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. 1862. 26 Bogen in gr. 8. Preis 2 Thlr.

Im Verlage von **Wiegandt und Grieben** in Berlin ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ruf zum Herrn.

Zeugnisse aus dem Amte

in einer

fortlaufenden Reihe von Predigten

von

Dr. W. Hoffmann,

General-Superintendent, Hof- und Domprediger zu Berlin.

I. 1 Thlr. 2 Sgr. — II.: Predigten über die letzten Dinge des Menschen. Zweite Auflage. 25 Sgr. — III.: Predigten von Advent 1854 bis Pfingsten 1855. 1 Thlr. 16 Sgr. — IV.: Stimmen der Hüter im Alten Bunde. Predigten und Betrachtungen über die Weissagung und die Vorbilder des Alten Testaments. 28 Sgr. — V. 1 Thlr. 4 Sgr. — VI.: Maranatha. Predigten und Betrachtungen über die Weissagungen des Neuen Bundes. I.: Die Weissagungen des Herrn. 25 Sgr. VII.: 1 Thlr. 12 Sgr. VIII.: Maranatha. II.: Die Weissagungen der Apostel. 27½ Sgr.

☞ **Jeder Band wird auch einzeln verkauft.** ☜

Statt jeder weiteren Empfehlung dieser ausgezeichneten Predigt-Sammlung erlaubt sich die Verlagshandlung u. A. auf die nachstehende Beurtheilung hinzuweisen:

„Diese Predigten sind Meisterwerke der Homiletik nach jeder Beziehung. Sie sind studirt und wollen studirt, nicht blos gelesen und gehört sein, um in ihrer Tiefe vom Geiste recht erfaßt zu werden; und doch müssen wir sagen, daß der sinnende, forschende Geist allein ihren besten Gehalt nach nicht ausbeuten werde. Sie verlangen und bearbeiten das Herz selbst in den aufgestellten Fragen und entwickelten Wahrheiten, die wir mehr wissenschaftliche als praktische nennen möchten. Es sind Ergüsse eines Herzens, das in dem Herrn lebt, seine Anschauungen im Lichte des Herrn und seine Erlebnisse in der Gemeinschaft des Herrn mittheilt, die wieder Erfahrungen des Herzens werden müssen, um recht begriffen werden zu können. Der Geist christlicher Weisheit und Frömmigkeit weht uns aus ihnen so lieblich und kräftig an, daß jedes empfängliche Gemüth erfaßt werden muß. Könnte es auch Anfangs scheinen, als wäre manche der aufgeworfenen Fragen eine müßige, eine Frage der Neugier, und so mancher Gedanke stiege zu hoch in die Wissenschaft hinein, sobald wir dem Redner nur folgen, so müssen wir doch bekennen: seine Fragen sind berechtigte Forschungen heiliger Wissenschaft, und seine hohen Gedanken führen uns immer wieder in das tägliche Leben, in das Herzenleben jedes wahren Christen ein und nehmen unser volles persönliches Interesse für die Ewigkeit in Anspruch. — Der Recensent hat sich als Schüler zu des Meisters Füßen gesetzt und will recht Viele zu demselben Genusse einladen, der ihn erhaben und erquickt hat." (Theol. Literaturblatt.)

Von **Th. Kampffmeyer** in Berlin, sowie durch jede Buchhandlung sind, so lange der geringe Vorrath reicht, gegen Baarzahlung zu beziehen:

Calvini, Joannis, commentarii in Nov. Testamentum vol. I, II, III continens: harmonia ex Matthaeo, Marco et Luca composita et commentarius in Evangelium Joannis, edidit A. Tholuck. Berolini 1833—38. (74 Druckbogen. gr. 8.) Für 2 Thlr.

Calvini, J., institutio christianae religionis cum brevi annotatione, edidit A. Tholuck. Editio II. Berolini 1846. (66 Druckbogen. gr. 8.) Für 2 Thlr.

Baxter, Richard, ausgewählte geistliche Schriften, herausgegeben von Otto v. Gerlach. Bd. I, II, III enthaltend: Zuruf an Unbekehrte. Jetzt oder Nie. Das Eine was Noth thut und der Wandel mit Gott. Statt 1½ Thlr. für 15 Sgr.

Couard, C. L., das Leben der Christen in den ersten drei Jahrhunderten. Kirchengeschichtl. Predigten. Berlin 1840. Statt 1½ Thlr. für 12 Sgr.

Nippe, K. A., die Presbyterial-Verfassung und deren Einführung in die deutsch-evangelische Kirche. Eine geschichtliche Darstellung. Berlin 1847. Statt 1½ Thlr. für 15 Sgr.

Pascal, Bl., pensées. 2 vol. Berlin 1836. Statt 1 Thlr. für 10 Sgr.

In der **C. H. Beck**'schen Buchhandlung in **Nördlingen** ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Löhe, W., luth. Pfarrer. **Meine Suspension im Jahre 1860.** Acht Wochen aus dem Leben eines Landeskirchlichen Pfarrers. 8. broch. 27 Kreuzer.